

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL

DES HOMMES DE LARMES, DES HOMMES DE TRISTESSE ?
LA CONCEPTION ANTHROPOGONIQUE DANS LES *TEXTES DES*
SARCOPHAGES DU MOYEN EMPIRE ÉGYPTIEN (2040-1785)

MÉMOIRE
PRÉSENTÉ
COMME EXIGENCE PARTIELLE
DE LA MAÎTRISE EN HISTOIRE

PAR
CLOÉ CARON

MARS 2014

UNIVERSITÉ DU QUÉBEC À MONTRÉAL
Service des bibliothèques

Avertissement

La diffusion de ce mémoire se fait dans le respect des droits de son auteur, qui a signé le formulaire *Autorisation de reproduire et de diffuser un travail de recherche de cycles supérieurs* (SDU-522 – Rév.01-2006). Cette autorisation stipule que «conformément à l'article 11 du Règlement no 8 des études de cycles supérieurs, [l'auteur] concède à l'Université du Québec à Montréal une licence non exclusive d'utilisation et de publication de la totalité ou d'une partie importante de [son] travail de recherche pour des fins pédagogiques et non commerciales. Plus précisément, [l'auteur] autorise l'Université du Québec à Montréal à reproduire, diffuser, prêter, distribuer ou vendre des copies de [son] travail de recherche à des fins non commerciales sur quelque support que ce soit, y compris l'Internet. Cette licence et cette autorisation n'entraînent pas une renonciation de [la] part [de l'auteur] à [ses] droits moraux ni à [ses] droits de propriété intellectuelle. Sauf entente contraire, [l'auteur] conserve la liberté de diffuser et de commercialiser ou non ce travail dont [il] possède un exemplaire.»

REMERCIEMENTS

Le thème des larmes créatrices n'aurait pu être plus à propos pour ce mémoire dont les premiers balbutiements ont commencé, il y a bientôt deux ans et demi, en même temps que la naissance de ma fille, Gaïa. Et les larmes furent la réalité du quotidien : des larmes de poupon bien sûr, mais, à l'occasion, des larmes de tristesse ou de découragement et, au final, des larmes de joie. Parce que, dans tous ces moments, il était avec moi, j'aimerais tout d'abord remercier, mon conjoint, Mathieu. Merci pour ton amour, ta confiance, tes encouragements, ta compréhension. Merci pour ton aide, pour les heures passées à avoir lu et relu ce mémoire qui prenait forme en partie grâce à nos discussions et à tes précieuses remarques et réflexions. Merci pour tous les sacrifices.

Je remercie aussi chaleureusement mon directeur de maîtrise, Jean Revez. Merci, tout d'abord, pour m'avoir donné le goût de l'histoire du Proche-Orient ancien au tout début de mon baccalauréat. Merci pour la confiance que vous me témoignez, pour vos précieux conseils ainsi que pour votre soutien constant. Merci finalement pour les nombreuses opportunités que vous m'avez offertes et qui m'ont donné toujours un peu plus le goût du métier d'historienne.

Je remercie également la présidente du chapitre de Montréal de la SSEA, Brigitte Ouellet, notamment pour m'avoir donné l'opportunité de présenter le fruit de mes recherches qui en étaient encore à mi-parcours ce qui m'a grandement aidée à trouver l'angle d'approche du présent mémoire.

Merci à Piroska Nagy, professeure au Département d'histoire de l'UQÀM, pour ce séminaire qui m'a permis d'approfondir mes réflexions et qui m'a fait penser

le religieux en histoire autrement. Merci pour les suggestions de lectures et pour vos conseils qui ont notamment contribué à l'élaboration du Chapitre III.

Merci à Micheline Cloutier-Turcotte pour ses bons mots, ses encouragements et son aide dévouée, particulièrement en fin de parcours. Ce fut grandement apprécié.

Merci finalement aux collègues historiens que j'ai eu la chance de rencontrer tout au long de mes études à l'UQÀM, collègues qui sont maintenant aussi, et surtout, mes amis : Nancy, Geneviève, Perrine, Ian, Jessica, Guillaume, Mostafa. Merci pour votre présence, merci pour votre support et vos bons mots.

À Gaïa et Mathieu,
les deux amours de ma vie.

TABLE DES MATIÈRES

LISTE DES ABRÉVIATIONS	vii
RÉSUMÉ	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE I	
DES HOMMES DE LARMES, DES HOMMES DE TRISTESSE ?	
BILAN HISTORIOGRAPHIQUE ET PROBLÉMATIQUE	14
1.1 Bilan historiographique : La perception de la cosmogonie et de l'anthropogonie égyptiennes depuis la deuxième moitié du XX ^e siècle	14
1.1.1 La pensée égyptienne : une pensée primitive (1946)	15
1.1.2 Une façon de penser propre aux Égyptiens (1946-1960)	18
1.1.3 La création des hommes par les larmes : Une analyse plus pointue (1971-2008)	30
1.1.4 Conclusion du bilan	43
1.2 Problématique	44
CHAPITRE II	
L'ORIGINE DES HOMMES DE LARMES :	
CONTEXTES COSMOGONIQUE ET LINGUISTIQUE	47
2.1 Un jeu de mots à l'origine de la création singulière des hommes	47
2.2 Les quatre phases du processus créateur	48
2.2.1 L'état de préexistence	49
2.2.2 La sortie du Nouou et l'autogenèse d'Atoum	50
2.2.3 Atoum et la phase de création	52
2.2.4 Le maintien de la création	54
2.3 Atoum et la création de l'homme	55
2.3.1 La primordialité des hommes et la cause des pleurs d'Atoum	55
2.3.2 Le profil émotif d'Atoum lors de différents épisodes cosmogoniques	58
2.3.3 Atoum : impassible et solitaire	63
2.4 Signification et portée du jeu de mots initial	66

2.4.1 Le jeu de mots et son usage courant dans le Proche-Orient ancien.....	67
2.4.2 Le mot comme essence ontologique.....	69
2.4.3 Contexte d'utilisation du jeu de mots et nuance de sa portée signifiante	73
2.5 Conclusion préliminaire : Des larmes sans tristesse	77
CHAPITRE III	
DES ÊTRES DE SUBSTANCE DIVINE : MODES DE CRÉATION PARTAGÉS ET COMMUNAUTÉ D'ORIGINE DES HOMMES ET DES DIEUX.....	
3.1 Introduction	80
3.2 La création par les larmes, unique à l'homme ?	81
3.2.1 Des poissons de larmes	81
3.2.2 Des larmes créatrices et la pratique du culte	85
3.2.3 Des dieux de larmes, des dieux de tristesse ?	89
3.2.4 La création par les larmes : Un mode de création fréquent.....	93
3.3 Proximité de nature : De l'origine divine des dieux et des hommes	95
3.3.1 Les modes de création comme métaphore biologique	95
3.3.2 Dieux et hommes : Altérité ou identité d'origine ?	100
3.4 L'anthropogonie égyptienne à la lumière de l'anthropogonie mésopotamienne	104
3.4.1 L'homme mésopotamien : Une création utilitaire	105
3.4.2 Des hommes de chair, de sang et d'argile : Disparité substantielle	107
3.4.3 Le moment de création de l' <i>awilum</i> : Disparité temporelle	109
3.4.4 Hommes et dieux égyptiens : indistinction d'origine et dualité ultérieure	111
3.5 Conclusion préliminaire : Les larmes comme fluide divin ou l'indistinction d'origine des hommes et des dieux.....	114
CHAPITRE IV	
CONSUBSTANTIALITÉ, AQUOSITÉ, RÉCIPROCITÉ : DE L'ESSENCE DE L'HOMME DANS LE MONDE CRÉÉ	
4.1 Introduction	116
4.2 Harmonie consubstantielle : « the <i>Nun-ness</i> of everything »	117
4.2.1 De la préexistence à la prise de conscience.....	117

4.2.2 La relation entre Nouou et Atoum	121
4.2.3 Du Nouou aux fluides créateurs	124
4.3 L'importance de l'eau dans la création: Fertilité, purification et renouveau	128
4.3.1 Nouou et le monde créé	128
4.3.2 Fertilité et purification : Du caractère positif de l'eau en Égypte ancienne	131
4.3.3 Fertilité et purification : Du caractère vivifiant des larmes.....	134
4.4 Les hommes de larmes : Vivifiant pour la création	137
4.4.1 Un monde créé à l'intention des hommes	139
4.4.2 La pratique du culte et le principe de la réciprocité	142
4.4.3 La réalisation de la maât et la consubstantialité en mouvement	145
4.5 Conclusion préliminaire: Des hommes en consubstantialité avec le Nouou, vivifiant pour le monde créé.....	149
CONCLUSION	151
BIBLIOGRAPHIE.....	159

LISTE DES ABRÉVIATIONS

BASOR : Bulletin of the American Schools of Oriental Research

BIFAO : Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale

BSEG : Bulletin de la Société d'égyptologie de Genève

CCE (S) : Cahiers caribéens d'égyptologie

CdE : Chronique d'Égypte

CT : Coffin Texts

ENiM : Égypte nilotique et méditerranéenne

EtudPh : Études philosophiques

GöttMisz : Göttinger Miszellen

IFAO : Institut français d'archéologie orientale

JARCE : Journal of the American Research Center in Egypt

JNES : Journal of Near Eastern Studies

SAK : Studien zur altägyptischen Kultur

RHR : Revue de l'histoire des religions (Paris)

TS : Textes des Sarcophages

TP : Textes des Pyramides

RÉSUMÉ

Durant le Moyen Empire égyptien, il n'existe pas d'épisode mythologique faisant un exposé détaillé de la création de l'homme. À cette époque, la pensée cosmogonique était plutôt transmise par le biais de brèves notions auxquelles on faisait fréquemment allusion dans la littérature funéraire. Ainsi, c'est dans les Textes des Sarcophages que l'on trouve exprimée la plupart des conceptions cosmogoniques, dont la première attestation de l'anthropogonie égyptienne qui sera largement diffusée pendant un peu plus de deux millénaires. Selon cette conception, l'homme est créé par les larmes du dieu créateur Atoum. Cette association entre les hommes et les larmes trouve son origine dans la langue égyptienne elle-même. En effet, les deux termes sont quasi homonymiques. Ce mémoire s'intéresse ainsi à la signification profonde de ce jeu de mots qui fait l'objet d'un débat entre les égyptologues. Pour certains, en plus de dévoiler l'origine de l'homme, ce calembour voudrait également rendre compte d'une condition de tristesse inhérente à l'humanité. Nous sommes d'avis que cette idée d'homme de tristesse, qui place l'homme à part des autres êtres créés par le créateur, ne correspond pas au tableau cosmogonique général. En fait, cette image nous semble plutôt être le témoin de la consubstantialité de l'homme avec le divin. Afin de le démontrer, nous nous demanderons, en premier lieu, s'il est légitime de conférer une charge émotive aux larmes créatrices en observant les contextes cosmogonique et philologique immédiats de plus près. C'est en la situant par rapport aux autres épisodes créateurs que, dans un second temps, il apparaîtra que la création de l'homme n'a rien de singulier et qu'en fait elle est similaire sur plus d'un point à celle des dieux. C'est en insérant l'anthropogonie dans son contexte cosmogonique global que nous serons finalement en mesure d'affirmer que loin d'être de tristesse, l'homme, d'essence divine, joue un rôle fondamental dans le maintien du monde créé.

Mots clé : Moyen Empire égyptien; Anthropogonie; Larmes; Jeu de mots; Création par humeurs divines; Consubstantialité.

INTRODUCTION

Il est de la nature de l'homme que d'être intrigué par l'origine du monde et de ses composants. L'une de ses sempiternelles interrogations est celle de son origine à lui et de la raison de son existence. D'où venons-nous ? Pourquoi sommes-nous ? Au gré des époques et en fonction des croyances, on a recouru à la religion, à la philosophie ou encore à la science pour tenter de trouver réponses à ces questions existentielles.

Les anciens Égyptiens ont, eux aussi, très tôt réfléchi sur l'origine du monde qui les entourait. Les cosmogonies étaient une réelle fascination pour eux et on trouve traces de leurs réflexions dans une quantité impressionnante de sources écrites¹. La conception des Égyptiens de l'origine est d'autant plus attrayante que, avec la mythologie mésopotamienne, elle constitue le premier témoin écrit d'une réflexion sur le monde, réflexion qui nous obnubile encore 5000 ans plus tard. C'est dans un contexte religieux que les anciens Égyptiens spéculaient sur ses obsédantes questions et c'est par le biais d'images, parfois déconcertantes pour nous, qu'ils communiquaient le résultat de leurs questionnements. L'une de ces images marquantes est celle qui explique la création de l'homme. C'est à l'exploration de cette image que nous convions le lecteur, gardant en tête que pour apprécier le véritable contenu intellectuel de la pensée ancienne, il faut justement regarder derrière ces dites images pour enfin apercevoir les conceptions qu'elles veulent bien transmettre² et que se manifeste ainsi toute la magnificence de la pensée égyptienne.

¹ J.P. Allen, *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven, Yale Egyptological Studies 2, 1988, p.x.

² *Ibid.*

Pour les périodes les plus anciennes de l'Égypte, il n'existe pas de traité cosmogonique narrant, en un tableau suivi, la création du monde et des principales réalités qui le composent. La pensée cosmogonique³ était plutôt véhiculée au compte-gouttes sans qu'elle soit jamais le sujet principal du texte en question. Au cours du Moyen Empire, cette pensée se retrouvait essentiellement au sein d'inscriptions à vocation funéraire, plus précisément il s'agit d'un large corpus de textes auquel les égyptologues ont donné le nom de Textes des Sarcophages (TS). C'est dans cet ensemble de textes que nous retrouvons certaines réflexions sur l'origine du monde et de ses composants et que, pour la première fois, se trouve expliquée l'une des rares conceptions anthropogoniques égyptiennes. Nous définirons ici de manière générale ce corpus afin de bien saisir le contexte dans lequel les passages auxquels nous référerons au cours du présent mémoire sont tirés. Nous présenterons par la suite lesdits passages en les contextualisant de manière succincte.

Les Textes des Sarcophages se constituent d'un peu plus de 1185 chapitres⁴, une classification *a posteriori*, dont la recension complète a été pour la première fois réalisée par l'égyptologue néerlandais Adriaan de Buck, un travail colossal qui s'échelonna de 1935 à 1961 et dont sept volumes furent tirés. La première traduction entière de ces textes en langue anglaise a été effectuée par l'égyptologue Raymond

³ Nous utilisons ici « cosmogonie » au sens large du terme qui comprend autant la naissance et la formation de l'univers, question sur laquelle les Textes de Sarcophages sont cependant très avares, que la naissance et le développement des différentes composantes de l'univers, dont les dieux et les hommes.

⁴ La première recension de Adrian De Buck était de 1185 chapitres, mais nous savons aujourd'hui qu'il ne s'agit que d'une partie des Textes des Sarcophages, quelques lots s'étant ajoutés au corpus depuis, B. Mathieu, « La distinction entre Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages est-elle légitime ? », dans S. Bickel et B. Mathieu (éd.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*, Le Caire, IFAO, 2004, p.248.

Oliver Faulkner entre 1973 et 1978, et, depuis, ce travail a été réitéré, en partie ou en entier, par maints égyptologues⁵.

Les Textes des Sarcophages sont attestés sur une vaste période de temps, on en recense dès la VI^e dynastie égyptienne (-2460 à -2200), ils sont donc contemporains des Textes des Pyramides, et on en retrouve encore lors de la XII^e dynastie (-1991 à -1785), d'ailleurs certains d'entre eux comportent des passages du Livre des Morts égyptiens, textes funéraires par excellence du Nouvel Empire (1580 à 1080). La rédaction de cet ensemble de textes s'échelonne approximativement de 2300 à 1785 avant notre-ère, couvrant donc toute la période que l'on appelle Moyen Empire (-2040 à -1785), et celle-ci pourrait s'être effectuée à partir d'un seul grand centre, soit Héliopolis⁶, ville où est adoré le dieu solaire Atoum-Rê⁷. Notons néanmoins que la délimitation temporelle n'est pas très nette dans la mesure où il s'agit d'un travail de rédaction continu par rapport aux Textes des Pyramides⁸. D'ailleurs, la distinction entre les deux ensembles de textes n'est pas aussi limpide que ce qui avait été suggéré par le passé. En effet, les deux corpus sont ouverts, les

⁵ Pour les traductions françaises, on se référera notamment à P. Barguet, *Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire, Littérature ancienne du Proche Orient 12*, Éditions du Cerf, Paris, 1986, et plus récemment, C. Carrier, *Textes des Sarcophages du Moyen Empire égyptien*, Éditions du Rocher, Monaco, 2004, 2732p.

⁶ Il existe un débat à ce sujet, certains estiment que, dès les époques les plus anciennes, chaque ville possédait sa propre tradition quant à la création du monde, d'autres, comme S. Bickel, estiment plutôt que « la documentation de l'Ancien et du Moyen Empire ne fournit ainsi aucune trace de cette pluralité des traditions locales ». Voir « Chapitre X : La problématique des traditions locales », dans S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne. Avant le Nouvel Empire*, Fribourg, Orbis Biblicus et Orientalis 134, 1994, p.285 à p.298.

⁷ Atoum et Rê désignent le même dieu, sous différents aspects, Atoum étant cependant une création théologique postérieure à Rê. Dans la pensée cosmogonique, Atoum est le dieu initiateur de la vie, alors que Rê est le principe dynamique qui la maintient, *Ibid.* p.42. Atoum et Rê sont ainsi associés à deux différentes phases du processus créateur.

⁸ *Ibid.*, p.13.

Égyptiens les travaillaient, les actualisaient, les adaptaient continuellement⁹. De plus, certains égyptologues considèrent que les critères dont on se servait pour les distinguer ne sont pas aussi catégoriques qu'on le croyait: leurs supports d'écriture ne sont pas toujours différents¹⁰, le moment de rédaction des deux corpus se chevauche¹¹, de même qu'ils ne sont pas nécessairement adressés à différents destinataires¹². Ainsi, la validité de la distinction entre ces deux corpus funéraires a-t-elle, récemment, été questionnée¹³.

Comme l'indique le titre du corpus, ce sont des textes funéraires. La plupart du temps ils étaient gravés à l'intérieur même des sarcophages en bois destinés à l'élite, mais les gravures pouvaient également se trouver à l'extérieur des cercueils et sur les vases canopes, vases destinés à contenir les viscères du défunt. Certains égyptologues supposent une rédaction préalable sur des papyri, les textes gravés sur les monuments funéraires pourraient donc, pour l'essentiel, n'être que des copies¹⁴. Ces gravures n'étaient pas effectuées que pour la beauté du texte ou dans un souci d'ornementation. Ces textes, au contraire, étaient gravés à une fin bien précise, ils étaient destinés à faciliter l'intégration du défunt dans le monde de l'au-delà. La mentalité égyptienne attribuait une efficacité magique à la parole écrite, ainsi, les Égyptiens pensaient que ces inscriptions servaient à accompagner la transfiguration du défunt pour que celui-ci acquière le statut divin. Les textes permettaient, entre

⁹ B. Mathieu, « La distinction entre Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages est-elle légitime ? », dans S. Bickel et B. Mathieu (éd.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*, Le Caire, IFAO, 2004, p.248.

¹⁰ *Ibid.*, p.250-251.

¹¹ *Ibid.*, p.254.

¹² *Ibid.*, p.256.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ *Ibid.*, p.251.

autres, d'assurer la subsistance du défunt lors de son périple funéraire et de fournir l'énergie nécessaire à ce périlleux déplacement¹⁵.

Ce n'est donc pas sans raison que l'on retrouve fréquemment de brefs passages relatifs à la cosmogonie égyptienne dans ces textes. Les Textes des Sarcophages recèlent nombres d'allusions au développement premier du monde dans la mesure où ce processus de transformation originel est mis en relation avec le processus de transformation du défunt qui lui permet d'accéder dans l'autre monde. Il s'agit, par exemple, du passage d'une forme d'existence virtuelle et difficile à imaginer, un état d'engourdissement statique, à la seule forme d'existence connue, tangible¹⁶. D'autre part, un tel processus de transformation implique, dans les deux cas, une importante quantité d'énergie innovatrice et créatrice¹⁷. Cette pensée par analogie est d'ailleurs fréquente en Égypte ancienne et dans le seul domaine funéraire, il en existe plusieurs exemples¹⁸.

Les références à la cosmogonie égyptienne sont particulièrement fréquentes au sein de deux sous-genres caractéristiques de la littérature funéraire. D'abord, certains passages cosmogoniques figurent dans les textes dits de *transformation*, textes par lesquels le défunt veut saisir le statut et les pouvoirs d'une divinité à laquelle il s'identifie. Un autre type de texte, qui est en quelque sorte l'aboutissement du premier, est l'arétalogie, ou, plus communément, la déclaration d'identité, où le

¹⁵ S. Bickel, *Op.cit.*, p.13.

¹⁶ *Ibid.*, p.214.

¹⁷ *Ibid.*, p.15.

¹⁸ Il suffisait, par exemple, de réciter une formule d'offrande ou de graver, tout simplement, des aliments sur les parois d'un caveau funéraire, pour que le défunt en bénéficie. De même que prononcer le nom du défunt assurait son immortalité. M. Malaise, « Calembours et mythes dans l'Égypte ancienne » dans *Le mythe, son langage et son message. Acte du colloque de Liège et Louvain-La-Neuve*, H.Limet et J. Ries (éd.), Louvain-La-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1983, p.97.

défunt déclare être telle ou telle divinité. Ce sont des portraits fort détaillés, une excellente source d'informations sur les différents dieux qui forment le panthéon égyptien, dans la mesure où plus la description que donne le défunt du dieu en question est complète, plus il pourra s'identifier à lui¹⁹.

Pour les périodes les plus anciennes, le Moyen Empire compris, c'est donc presque exclusivement au sein de la littérature funéraire qu'on trouve des renseignements sur la pensée cosmogonique égyptienne. Dans les Textes des Sarcophages, il n'existe cependant pas de récit suivi de la création comme c'est le cas en Mésopotamie à pareille époque²⁰. Ce sont les historiens qui doivent donc constituer le tableau de la pensée cosmogonique, car si les passages la concernant sont assez nombreux au sein de l'immense corpus, ils sont néanmoins rarement narratifs et souvent très brefs²¹. Ajoutons que le regroupement de ces différentes images mythologiques s'effectue de manière très libre et variable²².

C'est ainsi dans les Textes des Sarcophages, qualifiés par P. Barquet de kaléidoscope de la pensée religieuse égyptienne²³, que se trouvent exprimée, pour la première fois, l'une des conceptions anthropogoniques égyptiennes. En effet, de

¹⁹ S. Bickel, *Op.cit.*, p.14.

²⁰ Il est à noter toutefois qu'une telle narration cosmogonique suivie est présente sur la célèbre Pierre de Chabaka, document dont seule une copie fort abîmée nous soit parvenue. Notons également que la date de rédaction de ce document ne fait pas l'unanimité au sein des égyptologues; l'esprit du texte étant très près de celui des Textes des Sarcophages, J.P. Allen suggère une rédaction pendant le Moyen Empire, J.P. Allen, *Op.cit.*, p.46 à p.47. Voir également, C. Traunecker, « Chapitre 16. L'anticipation dans la pensée de l'Égypte antique. À propos du texte de la théologie memphite », dans *L'Anticipation. À l'horizon du présent*, Sprimont, Mardaga, 2004, p.256.




²¹ S. Bickel, « Un hymne à la vie. Essai d'analyse du Chapitre 80 des Textes des Sarcophages », dans *Hommages à Jean Leclant*, vol. 1, IFAO, Le Caire, 1994, p.82.

²² *Ibid.*, p.15.

²³ P. Barguet, *Op.cit.*, p.25.

courts passages relatant la création particulière des hommes par le dieu créateur Atoum se retrouvent dans au moins trois chapitres du corpus. Considérons-les brièvement.

D'abord, il en est fait mention dans le TS 80 qui fait partie d'un plus grand ensemble de chapitres communément appelé le Livre de Chou. Ce long chapitre concerne donc principalement le dieu Chou, il décrit notamment l'émergence de l'espace lumineux qui, simultanément, entraîne la création d'une borne supérieure, le ciel, et d'une borne inférieure, la terre²⁴. Dans l'un des passages, Atoum fait une description étoffée de son fils Chou et il mentionne que c'est lui, en tant que divinité de la Vie, qui assure la reproduction de l'espèce humaine. Quant à Atoum lui-même, il rappelle, au passage, qu'il est à l'origine de l'humanité :


rh-n=f senh im(y) swh.t m h.t (i)r(y)

m rmt pr=t(i) m ir.t=i h3bt-n=i

sk wi wε=kw hnc nw m nnw.t




Il (Chou) a appris à faire vivre ce qui est dans l'œuf dans le ventre qui s'y rapporte

*En tant qu'humanité, tu es sortie grâce à mon œil que j'avais envoyé
Alors que je me trouvais seul avec le Nouou en inertie²⁵*

²⁴ J.P. Allen, *Op.cit.*, p.25, voir aussi sa traduction complète du TS, p.21 à p.24. Pour une analyse détaillée de la structure du Chapitre 80 et de sa fonction funéraire, voir S. Bickel, *Loc.cit.*, p.81 à p.92.

²⁵ CT II, 33c-f [TS 80] (version B1C). Toutes les transcriptions hiéroglyphiques du présent mémoire sont tirées de A. De Buck, *The Egyptian Coffin Texts I-VII*, OIP 34, 49, 64, 67, 73, 81, 87, Chicago, 1935-1961. Nous avons effectué la traduction de tous les extraits des Textes des Sarcophages qui seront présentés mais nous avons trouvé une grande aide dans les translittérations et traductions de C.

Le TS 714 est une arétalogie et décrit essentiellement les tout premiers moments du processus créateur. Atoum y explique comment il se distingua de la masse primordiale et comment il s'activa une première fois, en insistant sur sa seule responsabilité dans le processus. À la toute fin de ce court chapitre, on peut lire ceci à propos des hommes :


 kd-n=(i) wī r mrr=i hft ib=i iw pr.t im=i m s.t-hr=i

 rmy.t ỉry[.t]=i pw m 3d r=i

 rmt n(y.w) špw.w hr(y).w s3=i sk [...]

*Je [Atoum] me suis façonné comme je le désirais et conformément à mon cœur,
 Ce qui est sorti de moi est sous ma surveillance.
 Les larmes, c'est ce que j'ai produit à cause de l'agressivité à mon égard,
 Les hommes appartiennent aux aveugles qui sont derrière moi, alors que...*²⁶

Finalement, dans le TS 1130, se trouve un autre passage anthropogonique. Celui-ci fait suite à ce qui est communément appelé le Monologue du Dieu Créateur dans lequel le créateur rappelle les quatre actions qu'il a faites à l'intention des hommes et sur lesquelles nous aurons l'occasion de revenir²⁷. À la fin du monologue, nous lisons la proposition suivante, brève mais explicite :

Carrier, *Op.cit.* Dans la mesure où elles ne constituaient pas notre corpus principal en ce qui concerne les autres sources utilisées dans ce mémoire, nous avons eu recours à des traductions.

²⁶ CT VI, 344d-h [TS 714]

²⁷ Voir le chapitre IV à ce propos.



shpr-n=i ntr.w m fd.t=i iw rmt m rmwt irt=i

*C'est de ma sueur que j'ai créé les dieux,
Alors que les hommes sont issus des larmes de mon œil !²⁸*

Ces trois inscriptions furent gravées dans des sarcophages découverts à El-Bersha, une nécropole destinée aux gouverneurs de la Haute-Égypte pendant la Première Période intermédiaire ainsi qu'au Moyen Empire. Ces passages ont ceci de commun de faire un lien entre les larmes du créateur, ou l'œil pour le TS 80, et les hommes. Deux des trois passages mentionnent l'œil d'Atoum comme étant le siège créateur des hommes. Le TS 714 est moins net cependant dans la mesure où les notions de larmes et d'homme sont aussi mises en relation, mais il n'est pas clairement stipulé que les hommes sont le produit des pleurs issus du créateur. Dans les TS 80 et 714, finalement, on constate que ces événements se déroulent dans un moment très primordial. Bien que chacun des passages possède ses particularités propres, les trois contiennent un mytheme similaire, soit celui des hommes de larmes.

Cette association entre « homme » et « larmes » peut, de prime abord, sembler étrange. Mais c'est en portant attention à la translittération que ce rapprochement devient plus clair :

*Les hommes sont issus des larmes de mon œil soit
iw rmt rmwt irt.i*

Les termes « hommes » (*rmt*) et « larmes » (*rmt* ou *rmwt* au pluriel) sont donc, en moyen égyptien, quasi homonymiques. L'origine de la conception des hommes de larmes s'explique donc par le recours à un calembour, dont les Égyptiens étaient particulièrement friands.

²⁸ CT VII, 464g-465a [TS 1130]

Avant de faire le bilan historiographique du traitement par les égyptologues de cette question particulière qu'est l'origine des hommes dans les larmes du créateur, il importe de préciser que cette conception anthropogonique trouve certes ses origines durant le Moyen Empire, mais lui survit néanmoins pendant bien longtemps. En effet, on retrouve cette conception dans maints textes de différentes natures et de différentes époques. Considérons-en quelques exemples.

Entre 1500 et 1200 av. notre-ère, au Nouvel Empire, survient un changement dans la mentalité religieuse égyptienne qui a été qualifié par l'égyptologue J. Assmann de nouvelle théologie solaire. Ce phénomène est connu grâce à pas moins de 500 hymnes solaires qui ont été gravés principalement sur des tombes, mais aussi sur des papyri et sur les murs de certains temples. Dans ces hymnes, dont l'objectif premier est de louer Rê, se trouvent de fréquentes mais très brèves allusions aux événements primordiaux. On s'y réfère d'abord pour célébrer l'Unicité du dieu solaire²⁹. Un autre concept cosmogonique qui joue un rôle central dans la nouvelle théologie est l'idée que les hommes et les dieux émanent du dieu créateur. Ainsi, on retrouve de nombreuses mentions de l'origine des hommes dans l'œil du créateur, très fréquemment suivies de la mention de l'origine des dieux dans la bouche du créateur.

*Les hommes sont issus de ses yeux
Les dieux de ses lèvres*³⁰

*Les humains sont issus de ses yeux divins
et les dieux de la parole de sa bouche*³¹.

²⁹ Dans la vision traditionnelle, le dieu créateur est certes seul et unique au début du processus cosmogonique, mais il doit vaincre cet état de déficience d'où la création, moment à partir duquel il s'insère dans une constellation divine. Inversement ici, et c'est l'une des nouveautés de cette théologie solaire, le dieu créateur est célébré dans sa solitude perpétuelle, « The sun is alone in its journey », il n'y a pas d'autres divinités qui l'assistent lors de son parcours. Sur les changements majeurs entre les conceptions traditionnelles et nouvelles, voir notamment « The Phenomenology of the Solar Journey » dans J. Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, London and New York, Kegan Paul International, 1995 (1983), p.67 à p.101.

³⁰ Traduction libre de l'anglais au français, P. Cairo 58038, vi.3, trad. par *Ibid.*, p.167.

*Il a fait les hommes des larmes de ses yeux
et a pourvu aux besoins des dieux*³²

Un autre texte, attesté pour la première fois à la fin de la XVIII^e dynastie, fait référence aux hommes de larmes. Il s'agit du Livre des Portes, un guide qui décrit les douze heures du périple nocturne de Rê dans l'au-delà. C'est dans la scène de la cinquième heure que l'origine lacrymale des hommes est mentionnée. Dans la représentation, nous voyons Horus qui est figuré avec les quatre ethnies qui symbolisent l'humanité : il y a d'abord les Égyptiens, nommés les hommes (*rmꜥ*), les Asiatiques, les Nubiens puis les Libyens³³. Il y a également une légende qui explique comment chacune de ces ethnies fut amenée à l'existence par le créateur :

*Car vous êtes les pleurs de mon œil resplendissant, en votre nom d'Hommes. (Puis) l'eau en fut surabondante; et vous vous manifestâtes en votre nom d'Asiatiques... Vous êtes (aussi) ceux contre lesquels j'ai frappé, tandis que je me reposais sur Heh qui est sorti de mon œil, en votre nom de Nubiens. J'ai (enfin) cherché mon œil, et vous êtes nés en votre nom de Libyens*³⁴.

Dans ce passage, l'auteur renvoie ainsi au jeu de mots entre les hommes et les larmes pour expliquer l'origine des Égyptiens puis il utilise le même procédé pour les trois autres variétés ethniques. Il y a par exemple un calembour qui unit le terme

³¹ Traduction libre de l'anglais au français, Neschons, 19-21, *Ibid.*

³² Traduction libre de l'anglais au français, O. Cairo 25207. *Ibid.*

³³ P. Vernus, « Les étrangers dans la civilisation pharaonique », 1994, [En ligne], http://www.mom.fr/image_carto/ServiceImage/loret/loret_0990-5952_1994_bul_8/PDF/loret_0990-5952_1994_bul_8_p49-68.pdf, p.50.

³⁴ Traduction de S.Sauneron et J.Yoyotte, « La naissance du Monde selon l'Égypte ancienne » dans Esnoul, Anne-Marie (et al.), *La Naissance du Monde, Sources Orientales* 1, Paris, 1959, p.76-77.

« surabondantes » soit ^c3mw en égyptien et « Asiatiques », terme presque similaire au premier, ^c3m.w³⁵.

L'origine des hommes dans les larmes du créateur est encore attestée à l'époque gréco-romaine, période où le mythe narratif est davantage développé. Ainsi, et ce sera notre dernier exemple, on retrouve cette conception dans les inscriptions du Temple d'Esna qui concerne la cosmogonie. Dans la théologie d'Esna, c'est la déesse Neith, un dieu créateur féminin donc, qui enfante le dieu solaire Rê. Le mythe raconte que ce dernier, heureux de voir sa mère, aurait créé les dieux de son sourire et, triste de la voir partir, aurait engendré les hommes de ses larmes :

*Il fit les dieux de son sourire quand il la vit; il se mit à pleurer lorsqu'elle s'en alla d'auprès de lui, et les hommes naquirent des larmes de son œil.*³⁶

Attesté pour la première fois dans les Textes des Sarcophages, le mythème des hommes de larmes ne s'y limita pas. Ainsi en trouve-t-on des occurrences jusqu'à la période romaine de l'Égypte. L'égyptologue B. Mathieu en a répertorié quelques 80 occurrences et son enquête ne se voulait pas exhaustive³⁷. Ce mythème, qui peut être qualifié de traditionnel dans la pensée égyptienne en matière de création, a tôt fait d'intriguer les égyptologues qui se sont intéressés à la pensée cosmogonique. Et sous son apparente brièveté, ce mythème dissimule les idées maîtresses de la pensée cosmogonique égyptienne et bien davantage. C'est sur les significations potentielles recélées par cette image anthropogonique que les égyptologues se sont interrogés et ont, à l'occasion, débattu. C'est ainsi que, dans un premier chapitre, nous

³⁵ M. Malaise, *Loc.cit.*, p.105.

³⁶ Esna II, n.163 17, cité par B. Mathieu, « Les hommes de larmes. À propos d'un jeu de mots mythique dans les textes de l'ancienne Égypte », dans *Hommages à François Daumas* Vol. II, Montpellier, 1986, p.503.

³⁷ *Ibid.*, note 2, p.507.

considérerons les principales interprétations qu'ont eues les égyptologues, ou autres historiens, de cette image particulière.

CHAPITRE 1

DES HOMMES DE LARMES, DES HOMMES DE TRISTESSE ? BILAN HISTORIOGRAPHIQUE ET PROBLÉMATIQUE

1.1 Bilan historiographique : La perception de la cosmogonie et de l'anthropogonie égyptiennes depuis la deuxième moitié du XX^e siècle.

L'idée des hommes de larmes, dans sa richesse et sa complexité, a suscité, depuis longtemps, l'intérêt des égyptologues. Après avoir, dans un premier temps, statué sur l'origine de cette conception particulière, ceux-ci se sont intéressés à la signification de ce mode de création singulier. En dépit du jeu de mots, il est vrai que cette image demeure intrigante. Elle l'est d'autant plus que les passages qui la relatent sont souvent très brefs et que les notions mythiques qui lui sont attachées ne sont pas toujours claires. À cela, il faut ajouter la barrière de la langue. Certes, nous pouvons traduire aujourd'hui la plupart des textes égyptiens qui nous sont parvenus en bonne condition, néanmoins « il est probable [...] que les textes égyptiens recèlent encore bien des traits d'esprit ou des allusions dont la finesse nous échappe totalement, même quand leur sens littéral nous en paraît intelligible. »¹

Pourquoi les hommes sont-ils liés aux larmes dans les Textes des Sarcophages ? Que signifiait pour les anciens Égyptiens cette étonnante association ? Ce sont là certaines questions qui ont été développées et qui ont parfois fait l'objet de débats entre égyptologues. Effectuons de ce fait un survol de l'historiographie

¹ B. van de Walle, *L'humour dans la littérature et dans l'art de l'ancienne Égypte*, Leiden, Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 1969, p.21.

concernant la manière dont a été traitée la pensée cosmogonique égyptienne de façon générale, en s'attardant plus particulièrement à la façon dont les égyptologues ont considéré cette singulière conception anthropogonique.

1.1.1 La pensée égyptienne : une pensée primitive

1.1.1.1 Aram M. Frenkian et *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée subjective dans la pensée européenne* (1946)

En 1946, paraît le Tome 1 de *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne* écrit par le Hongrois, maître de conférences et spécialiste de la culture grecque, Aram M. Frenkian (1898-1964). Cet ouvrage s'insère dans un courant historiographique, fort dans la première moitié du XX^e siècle, par lequel on recherche les premières racines de la pensée européenne moderne dans les civilisations les plus anciennes. L'auteur tente de relever les contributions de la pensée égyptienne à la pensée européenne par le biais de la philosophie grecque, et au lieu de percevoir l'influence de manière globale, comme cela avait été souvent fait dans le passé, il veut cerner des influences de détails². Il se rapporte ainsi à un document qu'il juge, bien subjectivement, être le plus caractéristique et le plus spécifique de la pensée égyptienne, soit l'*Inscription de Shabaka*³. Dans ce document se trouve la Théologie memphite de la création dans laquelle le cœur et la langue du démiurge sont les sièges de la création.

² A. Guillaumont, compte-rendu de Aram M. Frenkian. *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne*, I : *La doctrine théologique de Memphis (L'inscription du roi Shabaka)*, *Revue de l'histoire des religions*, 1946, vol. 132, n° 1, p.211.

³ A.M. Frenkian, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne*, I : *La doctrine théologique de Memphis (L'inscription du roi Shabaka)*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1946, p.105.

Pour l'auteur, le type de création présenté dans le document de Shabaka est, sans conteste, en sa forme la plus élevée. Pour nous en convaincre, il dresse une liste non-exhaustive des différentes « manières dont les hommes, depuis les temps primitifs jusqu'aux temps de la pensée philosophique cultivée, ont imaginé et conçu la création des choses »⁴. Ainsi, en faisant fi du cadre spatiotemporel, l'auteur classe les modes de création, du plus fruste au plus sublime, selon une perspective évolutionniste propre au courant ethnologique de l'époque. Il divise donc les modes de création selon deux grandes catégories : la création à partir d'éléments préexistants et la création *ex nihilo*. Outre les créations par assemblage à partir d'une matière première, se trouve, au bas de l'échelle, la création par masturbation, « cette manière grossière de créer. » L'auteur semble néanmoins conscient du jugement qu'il entretient à l'égard de cette pensée primitive lorsqu'il écrit : « Selon une forme plus brutale encore de la légende, du moins à notre point de vue moderne, Atoum aurait pris dans sa bouche sa propre semence [...] »⁵. Viennent ensuite la création par crachat et celle par les larmes. Pour A. Frenkian, cette création des hommes par les pleurs n'a pas de signification profonde : « peut-être toute l'association entre les larmes et les hommes créés n'est-elle appuyée que sur un calembour assez grossier [...] Nous avons ici un exemple des associations rapides et assez déliées, dont raffolent les primitifs. »⁶ La classification se poursuit, avec entre autres, la création par union sexuelle, germination et émanation. Pour se terminer avec les créations *ex nihilo*, où il situe la création par la parole, présente notamment dans l'*Ancien Testament*, et la création par la pensée, attestée dans le Document de Shabaka⁷.

⁴ *Ibid.*, p.81.

⁵ *Ibid.*, p.65.

⁶ *Ibid.*, p.86.

⁷ *Ibid.*, p.99.

À l'époque, cet ouvrage fut entre autres critiqué pour son rejet en bloc de l'influence égyptienne sur la pensée grecque, à partir d'un unique document auquel manquait d'ailleurs une contextualisation historique adéquate⁸. Par ailleurs, cette classification des modes de création, sans mise en contexte et en faisant fi du cadre spatiotemporel, manquait clairement d'objectivité. Ce qui retient aussi notre attention, c'est la manière qu'a l'auteur d'analyser la pensée qu'il qualifie de primitive en fonction de critères qui lui sont propres. Si les Égyptiens ne sont pas parvenus à exprimer plus finement leur pensée, c'est que leur langue, estime A. Frenkian, « [...] n'est pas faite pour rendre des concepts tellement subtils »⁹. La pensée égyptienne est exprimée en des termes concrets et, pour l'auteur, il n'y a pas de signification sous-jacente, elle « exprime les choses carrément, sans subtilités et sans recourir à des symboles. »¹⁰ Il ajoute qu'une des différences importantes entre la pensée civilisée et primitive, c'est l'emploi fréquent d'analogies. « Des ressemblances assez vagues sont hardiment saisies par lui [le primitif] et font l'objet d'inductions qui nous déconcertent, nous, les civilisés [...] Il n'y a ni illogisme, ni symbolisme, mais identification matérielle et brutale des choses, appuyée d'analogies, les plus fortuites et débiles, et qui jamais n'auraient attiré notre attention, à nous autres civilisés. »¹¹ Ce jugement ne pourrait être plus catégorique, pourtant l'auteur montre une certaine admiration pour la pensée égyptienne, du moins celle exprimée dans l'inscription de Shabaka, qui, malgré les difficultés du langage, est d'une élévation et d'une spiritualité extraordinaire¹², ce mode de création par l'esprit étant, finalement, selon ses critères, celui qui se rapproche davantage de la pensée par abstraction des civilisés.

⁸ A. Guillaumont, *Loc.cit.*, p.212.

⁹ A.M. Frenkian, *Op.cit.*, p.152.

¹⁰ *Ibid.*, p.69.

¹¹ *Ibid.*

¹² *Ibid.*, p75.

1.1.2 Une façon de penser propre aux Égyptiens (1946-1960)

1.1.2.1 Les Frankfort et la pensée mythopoïétique

La première interprétation de la pensée égyptienne que nous avons considérée manquait grandement de contextualisation et la perception du fonctionnement intellectuel des Égyptiens en était profondément affectée. Cette attitude va néanmoins changer et ce tournant est en partie attribuable à l'ouvrage *Before Philosophy. The intellectual adventure of ancient man* écrit par Henri Frankfort et ses acolytes¹³, tous membres de l'Institut Orientale de Chicago, qui, s'inspirant de la démarche anthropologique de Lucien Lévy-Bruhl¹⁴, vont appréhender la pensée proche-orientale à travers des conceptions adaptées cette fois à cette pensée et non plus avec des conceptions contemporaines qui sont, de surcroît, inadéquates. Le premier chapitre du célèbre ouvrage, intitulé « *Myth and reality* »¹⁵, a été écrit par l'archéologue du Proche-Orient ancien Henri Frankfort (1897-1954) et sa femme Henriette. Les auteurs cherchent à comprendre comment les Proche-Orientaux concevaient et interprétaient le monde qui les entourait, ils ne s'intéressent pas tant au contenu de la pensée, mais plutôt à l'origine, à l'élaboration et au mode de transmission de celle-ci. Ils avancent qu'au Proche-Orient ancien, l'Égypte comprise, il n'existe pas de pensée spéculative dans le sens strict où on l'entend. La conception du monde n'est pas exprimée en des termes abstraits et détachés de la réalité qu'ils décrivent, elle s'exprime plutôt par la voie de l'imagination¹⁶. En ce sens, la pensée

¹³ H. Frankfort, J. A. Wilson et T. Jacobsen (dir.), *Before Philosophy. The intellectual adventure of ancient man. An essay on speculative thought in the Ancient Near East*, Londres, Penguins Books, 1961 (1946), 275p.

¹⁴ Notamment L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, Paris, PUF, 1960 (1922), 543p.

¹⁵ H. et H. Frankfort, dans *Ibid*, p.11 à p.36.

¹⁶ *Ibid*, p.11.

spéculative des anciens offre des possibilités illimitées puisqu'elle n'est pas restreinte par les critères scientifiques de recherche de vérité.

Pour les Frankfort, la différence fondamentale entre l'attitude des modernes et l'attitude des anciens face au monde environnant ne relève donc pas d'une pensée moins développée que la nôtre, c'est en fait le rapport à la nature qui est totalement différent¹⁷. Les modernes ont un rapport à la nature qui est essentiellement impersonnel et dénué d'émotions. Pour les anciens, au contraire, le rapport à la nature est foncièrement personnel et émotif. C'est que le monde environnant n'était pas perçu comme un objet (*it*), mais comme un autre sujet (*thou*). Chacun des éléments qui compose le monde était animé, comme les êtres humains, ils étaient uniques, imprévisibles et exclusifs, impossible donc d'en extraire des lois. Ainsi, les anciens ne recouraient pas à l'abstraction pour exprimer leur conception du monde, leurs pensées n'opéraient pas de manière autonome, elles demeuraient toujours ancrées dans la réalité¹⁸.

Cette réflexion sur le monde ne résultait donc pas en des analyses et en des conclusions poussées, mais elle s'exprimait à travers le mythe, c'est ce que les Frankfort ont nommé la pensée mythopoïétique¹⁹. Il faut donc prendre les mythes au sérieux puisqu'ils révèlent une vérité qui est peut-être non vérifiable, ce qui n'empêche pas qu'elle soit signifiante. Bien que nos catégories de jugements intellectuels ne correspondent pas aux leurs, le raisonnement des anciens n'est pas illogique comme certains le considéraient. En fait, disent les Frankfort, leur façon de penser est beaucoup moins étrangère à la nôtre qu'il n'y paraît, c'est plutôt le détachement propre à l'attitude purement intellectuelle qui est incompatible avec leur

¹⁷ *Ibid.*, p.12.

¹⁸ *Ibid.*, p.14.

¹⁹ *Ibid.*, p.15.

expérience de la réalité²⁰. La différence est due à l'attitude émotive plutôt qu'à une mentalité soi-disant prélogique²¹.

L'une des distinctions de base de la pensée moderne est celle entre l'objectivité et la subjectivité. De par cette distinction, il est possible de considérer un phénomène individuel comme étant un événement typique sujet à des lois universelles, ce qui crée ainsi un large fossé entre notre perception des phénomènes et les conceptions par lesquelles on les rend compréhensibles²². Un tel fossé entre les règles qui expliquent un phénomène et le phénomène en soi était impensable dans la mentalité des primitifs, ceux-ci, disent les Frankfort, ne pouvaient s'extraire des phénomènes puisqu'ils les vivaient en des termes toujours individuels. La distinction entre sujet et objet n'était donc d'aucune signification pour eux, il en était de même pour la distinction entre réalité et apparence²³. Les rêves comme les hallucinations étaient, pour eux, aussi réels que l'est la réalité en éveil. Dans le même ordre d'idées, les symboles ou encore les noms n'étaient pas séparés de la chose ou de l'être auquel ils se rapportaient, ils étaient en fait empreints de la même signification que la chose désignée, ils faisaient partie de la même réalité²⁴.

Une autre distinction entre notre forme de pensée et celle des anciens soulignée par les auteurs concerne la notion de causalité. Les anciens constataient les relations de cause à effet, mais ils n'étaient pas détachés de ces relations causales, au contraire, ils expérimentaient le caractère individuel de chaque événement et estimaient qu'il y avait une raison spécifique derrière chacun d'eux. Ainsi, lorsqu'ils

²⁰ *Ibid.*, p.19.

²¹ *Ibid.*

²² *Ibid.*, p.20.

²³ *Ibid.*

²⁴ *Ibid.*, p.21.

se questionnaient sur un phénomène donné, ils cherchaient à répondre non pas au « comment », mais plutôt au « qui » et, surtout, au « pourquoi »²⁵. Enfin, dans les cas où nous verrions une simple association d'idées, les anciens, eux, concevaient une relation causale. « *Every resemblance, every contact in space or time, establishes a connection between two objects or events which makes it possible to see in the one the cause of changes observed in the other.* »²⁶

Les différents propos des Frankfort que nous venons de considérer peuvent nous sembler plutôt théoriques par rapport à l'intérêt principal du présent bilan, l'anthropogonie égyptienne, mais ce détour était en quelque sorte obligé puisqu'à partir de cette réflexion novatrice pour l'époque, s'effectue un changement d'approche de la pensée et de la religion de l'Égypte ancienne. Désormais, on ne rapportera plus les critères de la pensée moderne sur la pensée égyptienne, ce qui, à l'heure du positivisme, le faisait paraître illogique²⁷. La mentalité égyptienne, notamment en matière de cosmogonie, sera dorénavant considérée suivant ses propres catégories, bien que ce soit nous qui y apposions les termes modernes, et pourra ainsi se révéler une logique propre aux Égyptiens. Nous devons souligner que la thèse des Frankfort a néanmoins été critiquée, on lui reproche notamment sa tendance à la simplification, par exemple, la pensée égyptienne ne pourrait se définir exclusivement par le mythe et ses limites particulières²⁸. Bien que les idées des Frankfort aient été depuis critiquées, approfondies voire personnalisées, il demeure que la publication de cet ouvrage constitue un moment charnière dans l'historiographie de la mentalité

²⁵ *Ibid.*, p.24.

²⁶ *Ibid.*, p.27.

²⁷ D. Lorton, « Autofellatio and Ontology. Ancient Egyptian Religion and the Problem of Closure », compte-rendu de conférence tenue à l'Université Virginia Commonwealth le 20 septembre 1996, [en ligne] <http://reocities.com/Athens/academy/1326/ontology.html>, (23 mai 2012)

²⁸ E. Hornung, *La Grande Histoire de l'égyptologie*, Paris, Éditions du Rocher, 1998 (1993), p.161.

égyptienne et, encore aujourd'hui, cet ouvrage est considéré comme un classique du genre.

1.1.2.2 John A. Wilson et la nature de l'univers égyptien

C'est également dans l'important collectif *Before Philosophy* que l'égyptologue John A. Wilson (1899-1976) traite de la religion égyptienne, son approche étant, cette fois, plus concrète que celle des Frankfort. Considérons certaines réflexions qu'il fait au sujet de la cosmogonie égyptienne²⁹. Celui-ci souligne d'abord qu'il n'existe pas une seule mais plusieurs cosmogonies et que cette variété était acceptée des Égyptiens qui n'écartaient ainsi aucune possibilité³⁰. De manière générale, le Noun est vu comme l'abysse primordial d'où apparaît la vie pour la première fois³¹.

Au sujet de la création en soi, J.A. Wilson souligne qu'il existe plusieurs modes d'apparition de l'existence. Pour les périodes les plus anciennes, les dieux primordiaux Chou et Tefnout sont parfois dits issus d'une violente éjection buccale. Notons que l'auteur ne mentionne pas le jeu de mots qui est fort probablement à l'origine de ce type de création, mais il estime possible que ce mode de création veuille rappeler la nature aérienne du premier dieu et la nature humide de sa consœur³². L'« auto-pollution », dit de manière puritaine l'auteur, est un autre mode de création, plus rustique que le premier. Cette façon de concevoir la création, poursuit Wilson, est clairement une tentative d'élucider le problème de la génération

²⁹ Bien que l'auteur n'ait pas un cadre chronologique précis, nous retenons essentiellement les réflexions qui portent sur les cosmogonies avant le Nouvel Empire, cadre temporel qui nous intéresse ici. J.A. Wilson, « Egypt », dans *Before Philosophy. The intellectual adventure of ancient man. An essay on speculative thought in the Ancient Near East*, *Op.cit.*, p.37 à p.133.

³⁰ *Ibid.*, p.59.

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*, p.63.

à partir d'un seul dieu, sans que celui-ci ne dispose de l'aide d'une quelconque parèdre³³.

À propos de l'anthropogonie, l'égyptologue dit qu'il est intéressant de remarquer qu'il manque un épisode relatant de manière spécifique la création de l'homme, à l'exception de quelques très brèves allusions³⁴, l'auteur faisant probablement référence à la création des hommes par les larmes, sans toutefois le spécifier. Cette absence d'un épisode autonome de création anthropogonique, poursuit Wilson, s'explique par le fait qu'il n'y avait pas de distinction définitive entre les différents êtres créés; « *no story of separate creation of man is necessary [...] there was no firm and final dividing-line between gods and men. Once a creation was started with beings, it could go on, whether the beings were gods, demi-gods, spirits, or men.* »³⁵

1.1.2.3 Serge Sauneron et Jean Yoyotte : La naissance du monde en Égypte ancienne

Faisant partie d'un ouvrage collectif portant sur la naissance du monde au sein de diverses civilisations, « La naissance du monde selon l'Égypte ancienne »³⁶ écrit par deux éminents égyptologues français, Serge Sauneron (1927-1976) et Jean Yoyotte (1927-2009) est considéré comme présentant l'un des meilleurs aperçus de la question cosmogonique égyptienne toutes périodes confondues³⁷. L'ouvrage fait une

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*, p.64.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ S.Sauneron et J.Yoyotte, « La naissance du Monde selon l'Égypte ancienne » dans Esnoul, Anne-Marie (et al.), *La Naissance du Monde, Sources Orientales* 1, Paris, 1959, p.19 à p.87.

³⁷ E. Hornung, *Op.cit.*, p.97.

synthèse des grands courants de la littérature cosmogonique en se concentrant sur les systèmes cosmogoniques des trois cités qui furent les plus influentes, ce depuis le troisième millénaire, soit Héliopolis, Memphis et Hermopolis³⁸. D'entrée de jeu, Sauneron et Yoyotte soulignent le caractère multiforme, à l'occasion déconcertant, des traditions cosmogoniques égyptiennes. Néanmoins, plus que la multiplicité des facettes, ces traditions montrent des aspects communs et s'y dégagent certaines tendances spécifiques³⁹. « Alors, sans doute, ce qui pouvait paraître incohérence barbare à l'homme du XX^e siècle deviendra pour lui l'expression, cohérente à sa manière, d'un autre mode de pensée, la mise en œuvre d'une autre vision du monde », les auteurs abondent, ici, dans le même sens que les Frankfort.

Le chapitre est divisé en fonction des différentes étapes, une catégorisation *a posteriori*, qui composent le processus créateur et axe sur le fond commun et les divergences des trois principales théologies plus haut évoquées. Au sujet du Noun, ce « monde antérieur [...] qui contenait déjà en lui, mais à l'état latent ou sous une disposition différente, toute la matière première qui va être mise en œuvre pour la création »⁴⁰, les auteurs mentionnent qu'il s'agit de l'un des seuls traits communs à l'ensemble des cosmogonies égyptiennes. Ils ajoutent que cette conception trouve probablement ses origines dans la réalité du pays, la création du monde serait ainsi une réplique de la constitution progressive du Nil⁴¹. « Sous le climat saharien de l'Égypte, où la vie ne peut subsister que grâce à la crue, il apparaît comme une évidence que cette eau du Noun est la condition même de la vie. »⁴²

³⁸ S. Sauneron et J. Yoyotte, *Loc.cit.*, p.21.

³⁹ *Ibid.*, p.20.

⁴⁰ *Ibid.*, p.22.

⁴¹ *Ibid.*, p.23.

⁴² *Ibid.*, p.24.

En ce qui concerne les procédés de création, les auteurs soulignent la diversité de ses modes, néanmoins ceux-ci peuvent, par commodité, se distinguer selon deux grandes catégories, soit les genèses par émanations physiques et les genèses par l'esprit et la parole, remarquant toutefois que cette distinction demeure floue⁴³. Le procédé de création qui nous intéresse ici appartient donc à la première catégorie qui est caractéristique du vieux mythe héliopolitain. Sauneron et Yoyotte avancent que la création des hommes par les larmes relève du même ordre que la création par liquide séminal ou de celle par crachat, « version moins crue (à nos yeux) » que la première⁴⁴. Ils notent « l'intervention du jeu de mots théologique, lequel postule une correspondance intime entre les mots, articulation du langage, et la force vitale des choses par eux désignées »⁴⁵, ne poussant pas plus avant la réflexion au sujet de la signification d'un tel mode de création. Les auteurs ajoutent finalement à la liste un troisième mode de création, un mode complémentaire dans la mesure où il ne concerne que la formation des êtres vivants⁴⁶, soit le procédé artisanal notamment accompli par le dieu-artisan Khnoum.

Enfin, dans leur épilogue, les auteurs s'interrogent brièvement sur la place de l'homme dans la création. À ce sujet, ils notent deux tendances générales. Bien que les hommes soient, selon certaines sources, chronologiquement antérieurs aux dieux, une première tendance les place modestement au sein de la création, n'étant qu'une des nombreuses créatures générées par le créateur. La seconde tendance est, au contraire, plutôt humaniste, c'est-à-dire qu'elle oriente « toute l'œuvre de la création

⁴³ *Ibid.*, p.40.

⁴⁴ *Ibid.* p.39.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p.40.

au profit de notre espèce », tendance qui est dépeinte, notamment, dans les *Instructions pour Mérikarê*⁴⁷.

1.1.2.4 Siegfried Morenz entre pensée religieuse et pensée scientifique

Le dernier ouvrage que nous avons retenu pour ce second bloc est celui de l'Allemand Siegfried Morenz (1914-1970), un égyptologue et théologien réformé. L'auteur d'*Aegyptische Religion*⁴⁸ présente un portrait analytique de plusieurs aspects de la religion égyptienne, son désir étant de « comprendre l'attitude de foi réelle et vivante du croyant antique. »⁴⁹ Son ouvrage se divise en onze chapitres thématiques et c'est le huitième, « *Egyptian Cosmogonies and Doctrines of Evolutions* », qui a retenu notre attention.

Comme Sauneron et Yoyotte, Morenz divise les modes de création selon trois catégories, commençant, cette fois, par la création artisanale. Vient ensuite le procédé par procréation dont la doctrine classique est celle d'Héliopolis. S. Morenz mentionne qu'Atoum est le procréateur et que son travail est essentiellement une théogonie, engendrant d'abord les dieux Chou et Tefnout qui eux-mêmes vont engendrer la descendance osirienne⁵⁰. Il est intéressant de noter l'utilisation du terme « théogonie » qui n'inclut donc pas la création des hommes et, effectivement, pour ce chapitre du moins, la question anthropogonique n'y est pas traitée. La procréation, poursuit l'auteur, s'effectuait sans relation sexuelle étant donné l'absence d'un partenaire pour

⁴⁷ *Ibid.*, p.75.

⁴⁸ Nous avons eu recours à la traduction anglaise de l'ouvrage, S. Morenz, *Egyptian Religion*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1973(1960), 379p.

⁴⁹ H. De Morant, compte-rendu de Siegfried Morenz, *La Religion Égyptienne*, traduit par L. Jospin., *Annales. Économies, Sociétés, Civilisations*, 1963, vol. 18, n° 3, p.578.

⁵⁰ S. Morenz, *Op.cit.*, p.162.

Atoum. Le premier acte de création s'effectua donc par onanisme, écrit-il pieusement. Néanmoins, il souligne que cette prime création n'a nul besoin d'être toujours décrite d'une façon grossièrement sensuelle, certaines sources utilisant simplement le terme égyptien *msi* qui se traduit par « faire advenir »⁵¹. La création par les mots du Dieu est le dernier procédé de création traité par S. Morenz.

Au cours du chapitre VIII l'un des objectifs de l'auteur est de distinguer la création de l'évolution dans les cosmogonies égyptiennes. D'entrée de jeu, il attribue la création au domaine de la foi alors que l'évolution est, quant à elle, ouverte à l'esprit scientifique, même si elle relève toujours du domaine de la mythologie⁵². Cette différenciation, il la fait notamment entre le Noun et le créateur. Pour lui, le Noun, la substance qui existait avant la création, relève clairement du domaine de l'évolution alors que le dieu créateur appartient, bien entendu, au domaine religieux. « *We think it's possible that the formulae [...] about a self-made God are actually a protest against the doctrines of evolution and that they were intended expressly to distinguish the creator-god from the independent course of nature.* »⁵³ Ainsi, à contre-courant de l'interprétation des Frankfort, Morenz estime qu'il existait simultanément deux formes de pensée, mais que l'approche scientifique a été absorbée par l'explication religieuse. « *Pious people prefer to have a power that creates rather than a process of evolution that is comprehensible in scientific, non-religious terms [...]* »⁵⁴.

C'est au tout début du chapitre suivant intitulé « Death and the dead » que l'auteur aborde enfin l'anthropogonie. Il justifie son choix de traiter de la création de

⁵¹ *Ibid.*, p.163.

⁵² *Ibid.*, p.160.

⁵³ *Ibid.*, p.180.

⁵⁴ *Ibid.*, p.177.

l'homme dans un chapitre portant sur la mort dans la mesure où la conception de la mort est en étroite relation avec l'idée de création et d'évolution⁵⁵. S. Morenz commence par évoquer la notion de la création des hommes par le biais des larmes du dieu créateur, précisément le dieu solaire. Comme ses prédécesseurs, il mentionne que ce mythe est basé sur un populaire jeu de mots, très riche de sens⁵⁶. « *The terms used to denote man and tear are almost identical in their consonantal structure; consequently, according to an old belief, this verbal identity must indicate a connection between the objects referred to.* »⁵⁷ Il ajoute que les différentes attestations de ce concept sont toutes de caractère général, ce mythe étant organiquement connecté au processus créateur, il ne s'applique évidemment pas à chaque nouveau-né⁵⁸.

La création en termes individuels est une toute autre question. Il y a notamment le mythe de Khnoum qui moule les êtres vivants sur son tour à portier, mais ce mythe, précise l'auteur, est versatile⁵⁹. Ainsi, Khnoum peut aussi être considéré comme celui qui crée l'enfant en le disposant dans un corps. « *Consequently Khnum, as he moulds the clay (or because he does so), is deemed to be actually creating the semen in the body of the procreator.* »⁶⁰ L'auteur ajoute que Dieu peut également être considéré comme le créateur des organes génitaux et le performateur du premier acte sexuel.⁶¹ Morenz renvoie, de nouveau, à sa théorie sur la création et l'évolution. Les créations par les larmes et à l'aide de l'argile relèvent

⁵⁵ *Ibid.*, p.183.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ibid.*, p.184.

⁶⁰ *Ibid.*

⁶¹ *Ibid.*, p.185.

du domaine de la création, alors que les autres types de création concernent plutôt l'évolution. « *In other words, the Egyptians were by no means content with mythical images, but traced evolution of man back to God in the most natural way [...] Properly understood, we have here an authentic demythologized religious statement.* »⁶²

Cette théorie des deux formes de pensée présentes dans la mythologie nous semble inutilement complexe. D'ailleurs, en l'élaborant, le but avoué de l'auteur, à la fois homme de science et homme de foi, était de montrer que la doctrine scientifique n'était pas incompatible avec la création biblique. « *Our study of the Egyptian material should convince the Christian, whether he is a theologian or not, that the scientific doctrines of evolution were not detrimental to the idea of the creator-god or to faith in him.* »⁶³ Cette théorie est donc à considérer avec réserve et, à notre connaissance, elle n'a pas non plus été retenue par les successeurs de S. Morenz.

1.1.2.5 Synthèse

Les trois ouvrages que nous avons recensés ont d'abord ceci en commun de rejeter l'idée du primitivisme de la pensée égyptienne. Au contraire, cette pensée répondait à une logique qui était peut-être déconcertante pour les non-initiés, mais qui avait sa propre structure cohérente. Dans cette mentalité, ont affirmé les Frankfort, il n'y avait pas de distinction entre sujet et objet, ni même entre la réalité et les apparences. Aussi, une relation causale se dissimulait derrière toute affinité entre deux réalités. C'est suivant cette logique que Sauneron et Yoyotte, de même que S. Morenz, ont expliqué l'origine de la création des hommes par les larmes. En effet, ces

⁶² *Ibid.*

⁶³ *Ibid.*, p.181.

trois auteurs ont souligné l'affinité phonologique entre les termes « homme » et « larmes » qui engendra le significatif calembour. Soulignons néanmoins qu'aucun des auteurs ne s'est questionné outre mesure sur la signification particulière de la conception des hommes de larmes. En fait, ils intègrent cette conception dans la catégorie des genèses par émanations physiques ou des genèses par procréation. S'il semble exister encore une certaine pudeur quant à ce type de création, particulièrement en ce qui concerne la création par masturbation, on convient que ces modes de création visent à illustrer le problème de la génération à partir du seul dieu créateur. Notons en dernier lieu que si certains auteurs comme J.A. Wilson n'hésitent pas à affirmer qu'il n'y a pas, à l'origine de distinction de nature entre les hommes et les dieux, d'autres, comme S. Morenz, semblent hésiter à traiter de la création des hommes en même temps que celle des dieux.

1.1.3 La création des hommes par les larmes : Une analyse plus pointue (1971-2008)

Les ouvrages que nous venons de considérer étaient surtout de grandes synthèses portant sur la religion et la pensée égyptiennes en général. Sans être seulement descriptifs, ces ouvrages tentaient de comprendre un phénomène religieux dans son intégralité, sans s'attarder aux détails. Les ouvrages que nous allons maintenant présenter, en commençant par celui d'Erik Hornung, sont des études généralement plus détaillées, qui présentent des analyses plus poussées.

Comme nous venons de le constater dans les parties précédentes de notre bilan, tous les historiens s'entendent sur l'origine du mytheme des hommes originaires des larmes démiurgiques, il s'agit à la base d'un jeu de mots. Si les auteurs précédents mentionnaient que ce calembour était significatif, ils ne poussaient toutefois pas davantage la réflexion au sujet de cette portée signifiante. Les auteurs de cette dernière partie de notre bilan historiographique vont y aller de leur

interprétation. De façon générale se dégagent deux grandes tendances. Le premier groupe d'égyptologues à l'étude estime que les larmes, qu'ils considèrent être de tristesse ou de rage, transmettent une charge négative à l'homme en le créant, ceci influant sur la nature de ce dernier. Quant au second groupe, il remet en question cette interprétation et n'accorde pas autant d'importance à la charge émotive des larmes.

1.1.3.1 Des larmes de tristesse ou de colère

1.1.3.1.1 Erik Hornung et la dichotomie d'origine entre les dieux et les hommes

*Der Eine und die Vielen - altägyptische Götterwelt*⁶⁴ écrit en 1971 par le célèbre égyptologue letton Erik Hornung est l'un des ouvrages essentiels à la compréhension de la religion égyptienne. L'auteur y analyse en profondeur tous les aspects concernant la conception égyptienne de dieu. Il rejette notamment l'idée d'une tendance monothéiste et développe le concept de complémentarité où l'on conçoit simultanément l'Un et le multiple faisant partie d'une même réalité. Le protagoniste principal de son ouvrage est donc le dieu égyptien et l'auteur ne traite qu'en parallèle de toute la question cosmogonique, il effleure néanmoins la conception théogonique et parallèlement celle anthropogonique dans son chapitre V portant sur les caractéristiques des dieux.

En contraste avec notre conception divine idéelle, les dieux égyptiens ont ceci de commun qu'ils ont tous un début et une fin⁶⁵. De plus, leur source d'origine est globalement la même. « *But whether the creator brings the first divine couple into being from his own semen by masturbation or through his creative word from a*

⁶⁴ Nous avons eu recours à la traduction anglaise, E. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, traduit de l'allemand et révisé par J. Baine, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1996 (1971), 295p.

⁶⁵ *Ibid.*, p.143.

conception in his mind [...] it is characteristic of the Egyptian conception of god that god created gods.»⁶⁶ Les dieux sont donc eux-mêmes issus d'un dieu, conception qui est d'ailleurs très fréquente à toutes les époques. Par exemple, au Nouvel Empire, le dieu créateur Amon est adoré en tant que « Celui qui créa les dieux »⁶⁷. E. Hornung spécifie que ce n'est que tardivement que ces formules générales mettent la création en parallèle des hommes et des dieux. Par exemple, durant la XX^e dynastie, le dieu créateur est désigné comme « Celui qui a créé tout ce qui existe, celui qui a bâti (*kd*) les hommes et créé les dieux. »⁶⁸

Certes, poursuit-il, dès les Textes des Sarcophages, toutes les créatures vivantes⁶⁹ ont leur origine dans le dieu créateur, cependant cette origine est différenciée. Le TS 1130 rappelle que les dieux sont issus de la sueur, un terme qui renvoie à la fragrance qui émane de la divinité, alors que les hommes sont issus des larmes du créateur. E. Hornung mentionne le calembour à l'origine de cette conception et ajoute que comme tous les jeux de mots celui-ci révèle une affinité profonde entre les entités qu'il relie, traduisant ainsi l'harmonie du monde qui se reflète dans le langage⁷⁰. Cette dichotomie d'origine serait clairement révélée par un autre passage des Textes des Sarcophages qui stipule cette fois que les larmes proviennent de l'œil du créateur affligé par une cécité temporaire. Pour E. Hornung, la signification de cette origine particulière de l'homme est évidente. « [...] *Man's*

⁶⁶ *Ibid.*, p.149.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Ibid.*

⁶⁹ L'expression « toutes créatures vivantes » doit ici être précisée. En fait, dans les Textes des Sarcophages ce sont essentiellement les hommes et les dieux en tant que groupe et certains dieux spécifiques qui sont issus du dieu créateur. La création des animaux et des végétaux n'étant pas attribuée à Atoum au Moyen Empire, S. Bickel, S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne. Avant le Nouvel Empire*, Fribourg, Orbis Biblicus et Orientalis 134, 1994 p. 205.

⁷⁰ E. Hornung. *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many.*, *Op.cit.*, p.150.

*origin means that he is destined never partake in the clear sight of god; affliction blights everything he sees, thinks and does. »*⁷¹

Bien que la conception anthropogonique soit en marge de son étude et qu'il ne développe que très brièvement la question, E. Hornung suscite néanmoins une nouvelle réflexion sur l'origine cosmogonique des hommes. Il est en effet l'un des premiers à percevoir dans le jeu de mots une seconde signification, qui demeure liée au mode de création, mais qui va influencer cette fois directement sur la destinée humaine. Le cours de l'existence de l'homme est donc, pour lui, conditionné par la situation d'affliction qui est à son origine. Cette interprétation plutôt pessimiste du destin de l'homme sera reprise et développée plus longuement par certains auteurs.

1.1.3.1.2 Bernard Mathieu et un survol des hommes de larmes en Égypte ancienne

L'égyptologue français Bernard Mathieu dont les recherches portent notamment sur la langue et la littérature égyptiennes, s'est intéressé à la question de la création des hommes par les larmes démiurgiques dans son article intitulé « Les hommes de larmes. À propos d'un jeu de mots mythique dans les textes de l'ancienne Égypte »⁷². Dans ce court article, l'auteur répertorie diverses attestations du populaire jeu de mots entre « homme » et « larmes » depuis le Moyen Empire jusqu'à la période romaine de l'Égypte. Il montre l'évolution logique qu'a connue le jeu linguistique, du simple rapprochement de termes, « J'ai fait venir à l'existence les hommes par les pleurs de mon œil »⁷³, à l'expression périphrastique, « Les pleurs

⁷¹ *Ibid.*

⁷² B. Mathieu, « Les hommes de larmes. À propos d'un jeu de mots mythique dans les textes de l'ancienne Égypte », dans *Hommages à François Daumas* Vol. II, Montpellier, 1986, p.499-509.

⁷³ Notamment dans TS 1130 VII 464g-465a, cité dans *Ibid.*, p.500.

issus de mon œil sont contre vous »⁷⁴, jusqu'au moment où le jeu de mots n'est plus que sous-entendu et que les hommes sont dits être issus non plus des larmes du créateur, mais simplement de son œil⁷⁵. B. Mathieu note néanmoins que cette évolution ne recouvre aucunement une quelconque chronologie historique.

Bien que cet article soit surtout un survol des différentes attestations du jeu de mots mythique, l'auteur partage néanmoins son interprétation. Il relève « le caractère à la fois affectif et accidentel de cette apparition [...] : l'homme est né d'un chagrin. »⁷⁶ Il ajoute que la création par le biais des larmes du créateur avait l'avantage « [...] de rendre compte, de façon cosmique, de la condition humaine, et de fournir un modèle théologique du rapport nécessaire entre vie et souffrance. »⁷⁷ Ainsi, à l'instar d'E. Hornung, B. Mathieu perçoit une double signification au sein de cette conception singulière. Notons qu'il n'est pas précisé cependant si, de son point de vue, cette vision négative de l'anthropogonie égyptienne était déjà sous-entendue dans les Textes des Sarcophages ou si elle lui est ultérieure.

1.1.3.1.3 Susanne Bickel et la cosmogonie égyptienne

*La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*⁷⁸, écrit par l'égyptologue Susanne Bickel, est un ouvrage essentiel pour comprendre les conceptions cosmogoniques de l'Égypte véhiculées dans les Textes des Pyramides et surtout dans les Textes des Sarcophages. Cet ouvrage est une version légèrement remaniée de la thèse de doctorat de l'auteure, thèse faisant suite à un séminaire qu'elle a suivi avec

⁷⁴ Notamment dans Pap. Bremner-Rhind 27-25 cité dans *Ibid.*, p.501.

⁷⁵ *Ibid.*, p.500.

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*, p.506.

⁷⁸ S. Bickel, *Op.cit.*

nul autre qu'E. Hornung⁷⁹. Elle traite de façon détaillée des diverses phases qui composent le processus créateur en se penchant notamment sur la création de l'humanité.

C'est dans le chapitre III de son ouvrage consacré aux divers modes de création par le corps et l'esprit que S. Bickel mentionne pour la première fois la création par la sécrétion de larmes, « principe analogue à la création par le crachat, l'expiration [et] la sueur »⁸⁰. Elle avance que la création lacrymale par excellence est celle des hommes, notant au passage le jeu de mots qui en est à l'origine. Elle ajoute cependant que cette assonance « [...] est plus qu'un simple jeu, car elle renseigne sur l'identité substantielle de l'humanité et du créateur d'une part, et elle peut, d'autre part, faire allusion à l'origine des hommes nés d'une situation d'affliction du créateur qui conditionna leur sort. »⁸¹ En se fondant sur le TS 1130, elle estime qu'il est possible d'opposer la création des hommes, issus d'une substance de tristesse, à la création des dieux qui eux sont issus de la substance noble qu'est la sueur⁸², comme E. Hornung l'avait relevé avant elle.

S. Bickel poursuit en analysant un autre passage des Textes des Sarcophages soit le TS 714 qui illustre de manière plus explicite encore le rapprochement entre les hommes de larmes d'une part et la condition humaine comme étant une conséquence de la tristesse démiurgique d'autre part. « Le créateur a pleuré à cause d'une colère contre lui, et l'état de l'humanité est la conséquence directe de cette affliction »⁸³ affirme-t-elle. Cette colère contre le créateur serait celle de son propre œil, ce passage

⁷⁹ *Ibid.*, *Avant-propos*.

⁸⁰ *Ibid.*, p.92.

⁸¹ *Ibid.*, p.93

⁸² *Ibid.*

⁸³ *Ibid.*, p.94.

faisant vraisemblablement référence, selon l'égyptologue, à un autre mytheme dans lequel l'œil du dieu solaire le quitte en colère et doit être recherché par un autre dieu⁸⁴.

Dans le chapitre IV portant sur les éléments créés par le démiurge solaire, S. Bickel consacre une nouvelle partie à la création de l'humanité. Elle spécifie que l'homme n'occupe généralement pas une place centrale au sein de la création, celui-ci n'étant que l'un des composants de l'univers. Cependant, elle ajoute que ce dernier fait partie des rares éléments créés par le dieu créateur qui sont mentionnés, avec les dieux, dans les Textes des Sarcophages⁸⁵. Comme l'auteur l'avait mentionné plus tôt. Elle rappelle que son Œil l'ayant quitté, le créateur aveuglé aurait pleuré et ce sont ses larmes aveugles qui auraient engendré l'humanité. Or, il est pertinent de noter que, selon S. Bickel, « [...] la conviction que les hommes sont issus des pleurs affligés de l'unique et la conscience de la langueur de la condition humaine n'ont pas marqué la civilisation égyptienne d'un sentiment de péché et de chute et n'ont jamais empêché les anciens d'avoir une attitude très positive et affirmative face à la vie. »⁸⁶

L'ouvrage de S. Bickel s'avère être un incontournable tant il brosse un portrait analytique complet et détaillé de la cosmogonie égyptienne véhiculée dans les Textes des Sarcophages, notamment au niveau de la conception anthropogonique. Pour l'auteure, dès son apparition durant le Moyen Empire, le jeu de mots des hommes de larmes était donc empreint de tristesse, soulignant néanmoins que les attestations subséquentes ne sont pas toujours chargées d'autant de gravité⁸⁷. Cette origine dans l'affliction ne semble toutefois pas, et c'est la première à le souligner, avoir

⁸⁴ *Ibid.*, p.92 et p.94.

⁸⁵ *Ibid.*, p.199.

⁸⁶ *Ibid.*, p.200.

⁸⁷ *Ibid.*

profondément marqué les Égyptiens qui adoptaient une attitude positive. Se pourrait-il qu'il faille interpréter autrement le jeu de mots ?

1.1.3.1.4 La création de l'homme dans les ouvrages généraux

La création de l'homme résultant d'une émotion négative, que ce soit la tristesse ou la colère, est l'interprétation qui est le plus souvent admise dans les ouvrages à caractère général. Par exemple, l'égyptologue retraitée Geraldine Pinch, qui s'est longtemps intéressée à la mythologie, a publié un guide qui se veut une introduction aux grandes tendances mythologiques égyptiennes. Elle consacre une petite partie de son ouvrage à la création de l'humanité et constate qu'il existe plusieurs traditions autour des larmes du créateur et ce dès le Moyen Empire⁸⁸. Elle conclut que la plupart des mythes qui traitent de l'humanité comme étant le résultat des pleurs du démiurge, fournissent une explication de l'état de tristesse et d'imperfection perpétuels dans lesquels l'humanité est plongée, soulignant toutefois qu'en dépit de cette imperfection, le créateur a fait beaucoup pour venir en aide aux hommes⁸⁹. Aux côtés de cette interprétation des larmes démiurgiques, certains ouvrages généraux comme *La Mythologie égyptienne* de N. Guilhou et J. Peyré, pourtant très complet, ne traite pas du tout de la création des hommes⁹⁰. Ajoutons que certains auteurs vont même jusqu'à affirmer qu'il n'existe aucun récit de création de l'homme en Égypte⁹¹.

⁸⁸ G. Pinch, *Egyptian Mythology. A Guide to the Gods, Goddesses, and traditions of Ancient Egypt*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2002, p.66.

⁸⁹ *Ibid.*, p.67.

⁹⁰ N. Guilhou et J. Peyré, *La Mythologie égyptienne*, Paris, Marabout (Hachette), 2005, 463p.

⁹¹ Stephen Quirke, « Creation Stories in Ancient Egypt. » In Markham J. Geller and Mineke Schipper (eds.), *Imagining Creation. Studies in Judaica 5*. Leiden, Brill, 2008, p.63.

1.1.3.2 Des larmes sans charge émotive

1.1.3.2.1 Waltraud Guglielmi et le rire et les larmes en Égypte ancienne

En 1980, l'égyptologue et philologue allemande Waltraud Guglielmi écrit un article portant sur les larmes et les pleurs dans l'éthique, les cultes et les mythes en Égypte ancienne⁹². Dans la dernière partie, elle s'intéresse à la force créatrice des larmes et du rire sans avoir de cadre chronologique précis. Elle dresse ainsi un portrait de diverses attestations de ces modes de création en tentant succinctement d'en dégager la signification. Dans la mesure où il s'agit, à notre connaissance, du premier article qui se consacre uniquement à cette question, il est un incontournable.

L'auteure commence par rappeler le calembour qui est à l'origine de la création des hommes par les larmes, que nous connaissons bien désormais, en soulignant l'importance du nom et de son lien ontologique avec l'être ou la chose désignés⁹³. Elle réfère ensuite le lecteur à l'interprétation d'E. Hornung qui, comme il en a été question plus haut, affirmait qu'en raison de l'origine de l'homme dans la cécité du dieu solaire, ceux-ci étaient grandement limités dans leur connaissance du monde⁹⁴. Si cette interprétation peut sembler fort cohérente, l'auteure se demande néanmoins dans quelle mesure n'est-elle pas influencée par notre connaissance de la mythologie grecque ?

Elle cite à ce propos l'un des fondateurs de l'étude moderne de la mythologie grecque, C. Kerényi, qui affirmait que le rire de Zeus exprimait son attitude hostile à

⁹² W. Guglielmi, « Lachen und Weinem in Ethik, Kult, und Mythos der Ägypter », *CdE*, LV, 1980, vol. 55, n°109-110, p. 69 à 86.

⁹³ *Ibid.*, p.82.

⁹⁴ E. Hornung, paraphrasé dans *Ibid.*

l'égard de l'humanité⁹⁵. « Être la race malheureuse apparentée aux dieux : cela peut paraître bien comique aux dieux, surtout quand, à travers l'humanité, transparaissent les faits et gestes des titans rusés et sots. »⁹⁶ Du point de vue des dieux grecs, le monde des hommes et leurs destins étaient dérisoires. Or, si dans les textes égyptiens, il arrive que les dieux soient le produit des rires du dieu créateur, il ne semble pas que ce mode de création soit considéré comme supérieur à la création par les pleurs estime W. Guglielmi. Elle ajoute qu'au Nouvel Empire, il existe certaines attestations de la création des dieux par les larmes et ce motif est clairement utilisé en tant que métaphore de l'émanation de la divinité, étant en étroite association avec l'idée de la différenciation inhérente au processus de création⁹⁷.

Un peu plus loin dans son article, W. Guglielmi traite des vertus créatrices du rire divin, notamment avérées sur les murs du Temple d'Esna datant de l'époque romaine. Dans ces inscriptions, le rire qui crée les dieux est clairement opposé aux larmes à l'origine des hommes. L'auteure s'interroge à savoir s'il s'agit d'une évolution de la conception égyptienne de la création des dieux par la bouche ou s'il s'agit d'une idée provenant d'une autre culture⁹⁸. La question reste à élucider. W. Guglielmi termine son article en mentionnant que la création par les larmes n'est pas unique à l'homme et que de nombreux contes étiologiques y recourent, notamment pour expliquer l'origine de divers objets culturels⁹⁹.

⁹⁵ C. Kerényi, *La religion antique. Ses lignes fondamentales*, trad. de l'allemand par Y. De Lay, Genève, Georg, 1957. p.149.

⁹⁶ *Ibid.*, p.152.

⁹⁷ W. Guglielmi, *Loc.cit.*, p.82.

⁹⁸ *Ibid.*, p.84.

⁹⁹ *Ibid.*, p.85.

Finalement, elle conclut en affirmant que malgré une variété déconcertante du recours aux larmes et aux rires dans les textes de l'Égypte ancienne, persiste un tableau assez uniforme de leur interprétation, autant au niveau de l'éthique, du culte que de la mythologie ¹⁰⁰. En ce qui concerne la conception anthropogonique et en dépit de la diversité des attestations, il demeure pour l'auteure une constante, les larmes créatrices sont une caractéristique du principe de différenciation associé à l'idée de création ¹⁰¹.

Bien qu'il soit très court, cet article présente néanmoins un riche portrait de la création par les larmes. Même si l'auteure ne se positionne pas fermement quant à la portée signifiante de cette création, ce n'est pas l'objet premier de son article, elle remet cependant en question l'interprétation admise par E. Hornung et reprise, par la suite, par B. Mathieu et S. Bickel. Dans les auteurs ici présentés, elle est la seule à mentionner une potentielle influence de la mythologie grecque dans l'interprétation des hommes de larmes. Une chose reste évidente pour elle, la création par les larmes est clairement une caractéristique de la différenciation cosmogonique.

1.1.3.2.2 David Lorton et la création bénéfique du dieu créateur

David Lorton se décrit lui-même comme un humaniste qui se trouve à étudier l'Égypte ancienne ¹⁰². Cet égyptologue, qui a traduit de nombreux ouvrages dont certains d'E. Hornung et de J. Assmann, s'est beaucoup intéressé à la pensée et à la religion égyptiennes. Dans son article « *God's Beneficent Creation : Coffin Texts*

¹⁰⁰ *Ibid.*, p.86.

¹⁰¹ *Ibid.*

¹⁰² D. Lorton, *Loc.cit.*

Spell 1130, the Instruction for Merikare, and the Great Hymn to the Aton »¹⁰³ paru en 1994, il cherche à dégager un complexe d'idées commun à trois textes qui sont de nature différente. L'un de ces textes est le TS 1130, également appelé le *Livre des deux chemins* qui est, selon l'auteur, surtout cité pour la théodicée qu'il expose¹⁰⁴.

Ainsi, le sujet principal de l'article ne concerne pas directement la cosmogonie égyptienne. Cependant, D. Lorton se trouve à commenter le passage du TS 1130 qui concerne justement la création des hommes par les larmes et celle des dieux par la sueur. C'est donc dans une note de bas de page qu'il questionne l'interprétation d'E. Hornung, reprise également par l'égyptologue J. Baines¹⁰⁵, qui affirmait que les larmes confèrent un caractère affligeant qui serait inhérent à la condition humaine¹⁰⁶. Après tout, écrit D. Lorton, les larmes n'expriment pas nécessairement la peine ou la douleur, elles peuvent aussi exprimer la joie. D'autant plus que l'œil du créateur, la source des larmes, peut être à l'origine d'autres éléments que les hommes, il est notamment à l'origine des plantes dans un papyrus du Nouvel Empire¹⁰⁷. « *Clearly, then, the images of "eye" and "tears" do not have a single, consistent interpretation.* »¹⁰⁸

¹⁰³ *Id.*, « God's Beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, the Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aton », *SAK*, 20, 1993, p.125 à p.155.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p.126.

¹⁰⁵ John Baines voit dans ce passage « *an indirect statement that they [man] are born to suffer* », J. Baines, « Society, Morality and Religious Practice » dans B.E. Shafer, (ed), J. Baines, L.H. Lesko et D. P. Silverman (au), *Religion in Ancient Egypt. Gods, myth and personal practice*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1991, p.164

¹⁰⁶ D.Lorton, « God's Beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, the Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aton », *Loc.cit.*, note 14, p.129.

¹⁰⁷ *Ibid.*

¹⁰⁸ *Ibid.*

Dans la source à l'étude, poursuit D. Lorton, la création de l'homme précède vraisemblablement l'origine du mal et si, comme il est mentionné au tout début du monologue¹⁰⁹, le dieu créateur veut réellement réduire le mal au silence, la meilleure mesure préventive serait de créer l'humanité dans de bonnes conditions initiales et non dans un climat de souffrance¹¹⁰. Il estime qu'il est plausible que le calembour entre « larmes » et « humanité » soit l'illustration étiologique de la souffrance postérieure des hommes, mais cette interprétation, ajoute-t-il, n'est pas demandée par le contexte¹¹¹. Pour lui, la mention de l'origine des hommes et des dieux s'effectue dans la logique du passage précédant, dans lequel on rappelle les offrandes aux dieux des nômes. « *Since this relationship between humans and deities is obviously a correct one, the account of their origin, which is most plausibly seen as explaining the relationship, must be viewed as having a correspondingly positive implication.* »¹¹²

Ainsi, à l'instar de W. Guglielmi, D. Lorton remet en question l'interprétation d'Hornung, proposant cette fois de voir la relation entre les hommes et les dieux, non plus en termes de disparité, mais plutôt en termes d'affinité. Cet avis avait d'ailleurs déjà été partagé par J. Assmann, il avait effectivement effleuré l'idée dans son ouvrage *Re und Amun, die Krise des polytheistischen Weltbilds im Ägypten der 18.-20. Dynastie* paru en 1983¹¹³. L'éminent égyptologue, dans un bref passage portant sur le thème de la création dans les tombes ramessides, estime que les hommes, au

¹⁰⁹ « [...] as I repeated to you the good deeds that my own heart did for me within the Mehen, in order to silence evil (isfi) », trad. de D. Lorton, dans *Ibid.*, p.126.

¹¹⁰ *Ibid.*, note 14, p.129.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

¹¹³ C'est la traduction anglaise de l'ouvrage à laquelle nous avons eu recours, J. Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, London and New York, Kegan Paul International, 1995 (1983), 233p.

contraire des animaux et des plantes, n'appartiennent pas, dans la pensée de l'Égypte ancienne, au monde déjà créé et bien organisé. Au contraire, tout comme les dieux, ils sont les premières créatures issues du dieu primordial et c'est à leur intention que le monde a été créé¹¹⁴. Il souligne que la raison pour laquelle le créateur a versé des larmes demeure obscure puis ajoute : « *There seems to be no idea that human beings are especially associated with suffering [...]* »¹¹⁵.

1.1.4 Conclusion du bilan

En somme, la signification de la création singulière des hommes par les larmes démiurgiques ne fait pas l'unanimité chez les égyptologues. Le désaccord porte essentiellement sur deux questions, à savoir la portée émotive, ou non, des larmes et la relation, différenciée ou non, entre les hommes et les dieux. Le premier groupe d'égyptologues considérait les larmes à l'origine des hommes empreintes de tristesse ou de colère et posait cette origine en opposition contrastée avec l'origine positive des dieux. L'autre groupe soulignait la diversité des interprétations possibles, tout en questionnant la première explication. Et si l'interprétation des hommes de larmes était influencée par notre connaissance de la mythologie grecque ? Et si l'origine des hommes et des dieux était commune ?

De façon générale, il ressort de ce bilan qu'il n'existe pas d'étude dont le sujet premier est la création des hommes par les larmes. La question était soit traitée en marge ou elle était incluse dans un plus large contexte cosmogonique. Il y a certes deux articles qui se sont consacrés à la question, ceux de W. Guglielmi et de B. Mathieu, mais leur brièveté n'ont permis que d'effectuer un survol, d'autant plus que les deux auteurs n'ont pas étudié le thème dans une source précise, ni même à une

¹¹⁴ *Ibid.*, p.169.

¹¹⁵ *Ibid.*

époque précise. Aussi, bien que les auteurs que nous avons classés dans le second groupe aient suscité des réflexions intéressantes, nous pensons qu'elles méritent d'être approfondies davantage. Rappelons que l'argumentaire de D. Lorton tient dans une seule note de bas de page et que ses pistes de réflexion n'ont, à notre connaissance, pas été explorées depuis. À notre sens, cette question complexe qu'est l'origine des hommes dans les larmes du créateur mérite donc qu'on s'y attarde et qu'elle fasse enfin l'objet principal d'une étude. Une conception doit, pour être bien comprise, être analysée en fonction du contexte dans lequel elle a été diffusée. Nous savons que l'idée des hommes de larmes a été véhiculée à diverses époques de l'Égypte ancienne et au sein de textes de nature largement différente. Ainsi, chacune des attestations demande à être étudiée en elle-même. C'est la raison pour laquelle nous proposons d'explorer cette conception dans ses textes d'origine, à savoir les Textes des Sarcophages du Moyen Empire.

1.2 Problématique

Là où nous verrions une simple association d'idées, les Égyptiens, eux, voyaient une causalité¹¹⁶. N'importe quelle ressemblance entre deux réalités pouvait, et à la limite devait, s'expliquer par une connexion réelle entre elles. Ce qui nous amène au questionnement suivant : outre la proximité phonologique et en vertu du principe que l'expression verbale d'une chose participe à la réalité de celle-ci, comment peut-on interpréter le lien entre les larmes divines et la création des hommes ? En d'autres mots, l'assonance nous renseigne-t-elle seulement sur le mode de création de l'homme ou implique-t-elle un autre niveau de réalité qui renseignerait sur la nature humaine ? Le jeu de mots veut-il en plus d'expliquer le mode de création, expliquer la condition de l'homme ? Si tel est le cas, doit-on interpréter la création de l'homme comme le résultat de l'affliction du dieu-créditeur ? L'homme,

¹¹⁶ H. et H.A. Frankfort, *Op.cit.*, p.27.

résultant de la tristesse démiurgique, devenant en quelque sorte conditionné par son état d'origine, comme certains égyptologues l'ont avancé.

Pour notre part et pour la période qui nous concerne, nous agréons davantage à la thèse de D. Lorton. Si dans certains récits les larmes peuvent effectivement être le fruit d'une émotivité négative¹¹⁷, dans les sources du Moyen Empire et dans plusieurs sources ultérieures, il ne semble pas, de prime abord, que l'accent soit mis sur les sentiments du dieu créateur lors du processus créateur. Par ailleurs, nous estimons que cette idée d'homme de tristesse, qui le place d'une certaine manière à part des autres êtres créés par Atoum, ne correspond pas au tableau cosmogonique général décrit dans les Textes des Sarcophages. L'homme, comme le mentionnait d'ailleurs S. Bickel, n'est-il pas l'une des rares créatures à être conçues par le dieu créateur durant le Moyen Empire ? Dès lors, pourquoi le considérer différemment des autres êtres issus directement de celui-ci ? En conséquence, nous pensons que cette conception n'est pas nécessairement liée à une émotion négative, ni même positive d'ailleurs. En fait, il semble que cette image a d'abord l'avantage d'illustrer parfaitement, comme l'avait auparavant avancé Guglielmi, le principe de diversification propre à la pensée cosmogonique égyptienne.

Afin de répondre à notre problématique, nous observerons la conception des hommes de larmes suivant différents angles. Après avoir fait un survol rapide des quatre phases distinctes du processus créateur tel qu'il apparaît dans les Textes des Sarcophages, nous situerons, dans le deuxième chapitre, la conception anthropogonique dans son contexte cosmogonique immédiat. Puisque les hommes sont originaires d'Atoum, il nous apparaît pertinent de commencer notre réflexion en nous questionnant sur l'attitude de ce dernier lorsqu'il les pleure. Est-ce que ce sont

¹¹⁷ C'est le cas par exemple des inscriptions apparaissant sur les murs du Temple d'Esna, B. Mathieu, *Loc.cit.*, p.503.

les sentiments de tristesse ou de colère qui animent fondamentalement Atoum ? De façon générale, les émotions du créateur sont-elles particulièrement mises de l'avant ? Il s'agira, également, dans ce chapitre, de situer les hommes de larmes dans son contexte linguistique. Nous nous questionnerons ainsi sur la fréquence de l'utilisation des jeux de mots dans le Proche-Orient ancien et sur son fond signifiant. En quoi le jeu de mots des hommes de larmes est-il révélateur de l'essence humaine ? Véhicule-t-il plus d'un sens ?

Le chapitre suivant tentera de situer la création lacrymale par rapport aux autres créations. Est-ce que le mode de création par le biais des larmes divines est réservé à l'homme ? Est-ce que cette façon de concevoir est foncièrement différente des autres moyens utilisés par Atoum ? Nous constaterons que les larmes partagent, en fait, plus d'un point commun avec les autres substances créatrices et, ce faisant, avec les créatures desquelles elles sont issues. Nous terminerons ce chapitre en comparant la conception anthropogonique égyptienne à celle de la civilisation voisine, la Mésopotamie. Cette comparaison nous permettra d'apprécier la communauté partagée, à l'origine, entre les hommes et les dieux dans la pensée cosmogonique égyptienne.

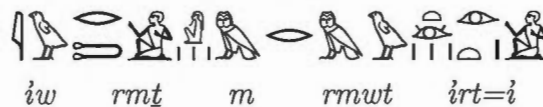
Il s'agira, dans le chapitre final, de voir comment s'inscrit la création anthropogonique dans le contexte cosmogonique général. Nous passerons en revue les quatre phases du processus créateur pour constater que notre interprétation des hommes de larmes s'y intègre harmonieusement. Nous verrons notamment que, tout comme l'eau est vivifiante pour le pays, l'homme l'est tout autant pour le monde créé. Nous estimons que suite à ce portrait détaillé en trois chapitres de la création des hommes par les larmes d'Atoum, nous serons en mesure d'affirmer que bien que les hommes étaient effectivement de larmes, ils n'étaient aucunement de tristesse.

CHAPITRE II

L'ORIGINE DES HOMMES DE LARMES : CONTEXTES COSMOGONIQUE ET LINGUISTIQUE

2.1 Un jeu de mots à l'origine de la création singulière des hommes

La création des hommes par les larmes est, selon nos connaissances, attestée pour la première fois dans les Textes des Sarcophages. Néanmoins, à compter du Moyen Empire, cette image va devenir un mytheme récurrent dans la pensée cosmogonique égyptienne, ce jusqu'à la période romaine de l'Égypte. D'entrée de jeu, l'association des hommes aux larmes du créateur peut sembler curieuse, rappelons cependant que ce rapprochement se clarifie dès lors que l'on quitte la traduction pour observer l'affirmation dans sa langue originelle. Prenons, pour exemple, cet extrait du TS 1130 :



Les hommes sont les larmes de mon œil¹

Nous remarquons qu'il y a un rapprochement phonologique entre les termes égyptiens pour désigner « homme » soit *rmt* et le terme égyptien pour désigner « larmes » soit *rmt* et ceci n'est pas le résultat du hasard, bien au contraire. C'est un calembour qui est ainsi à l'origine de la création distinctive de l'homme.

¹ CT VII, 465a [TS 1130]

Dans le présent chapitre, nous nous interrogerons sur la signification de cette création particulière. Nous chercherons à savoir si la création par les larmes sous-entendait que la création s'était effectuée dans la tristesse, comme certains égyptologues l'ont estimé. Pour ce faire, nous explorerons tout d'abord les quatre étapes du processus créateur tel qu'il apparaît dans les Textes des Sarcophages afin de bien situer la création des hommes dans son contexte cosmogonique global. Nous demeurerons, par la suite, dans le contexte mythologique, en nous intéressant plus particulièrement, cette fois, au créateur et à l'état dans lequel il se trouvait au moment où il a pleuré les hommes. Considérant que la création des hommes par les larmes tire son origine d'un jeu linguistique, pour en comprendre la signification, il sera impératif de s'interroger, pour terminer, sur la nature du mot et sur la portée significative d'une telle assonance pour les anciens Égyptiens. Enfin, c'est en bien situant les contextes cosmogonique et linguistique que nous serons en mesure de déterminer si le sentiment de tristesse est significativement présent lors de la création lacrymale du genre humain.

2.2 Les quatre phases du processus créateur

Bien qu'il n'existe pas de récit de création suivi et que les différents mythèmes cosmogoniques que nous rencontrons ne répondent pas à un ordre particulier, ni même à une hiérarchie spécifique, il est néanmoins possible de distinguer certaines phases dans le processus créateur et celles-ci sont au nombre de quatre². Il convient donc d'en dresser un portrait sommaire pour ensuite s'intéresser à notre objet principal à savoir l'anthropogonie égyptienne.

² Nous empruntons ces divisions à S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne. Avant le Nouvel Empire*, Fribourg, Orbis Biblicus et Orientalis 134, 1994, p.18, divisions qui étaient par ailleurs entièrement étrangères aux textes égyptiens, elles ne servent, ici, que de repères.

2.2.1 L'état de préexistence

La première phase de la création correspond à l'état de préexistence. Ce stade n'est pas décrit de manière exhaustive dans les textes égyptiens, cependant, nous savons qu'il s'agit d'un état de latence, dans lequel la matière unique est le Nouou³ qui contient déjà tout le potentiel du monde mais dans un état de totale léthargie. Cet état peut être décrit par l'emploi d'une forme négative particulière soit le *n sdm t=f*, qui se traduit comme suit « lorsque X n'était pas encore venu à l'existence. »⁴ Ce sont les réalités correspondant au monde créé qui sont par l'expression niées, notamment les dieux et tous les êtres vivants, de même que la nature spatiale de l'univers⁵. Dans le TS 261, le monde de la précréation est décrit comme étant le moment où il n'y avait pas encore deux choses. Cette affirmation traduit, en peu de mots, la conception égyptienne de la précréation, un monde où il n'y avait que l'unité. De par cette seule expression, c'est toute la diversité de la création qui est ainsi niée⁶.

Bien qu'il soit décrit par la négative, cet état ne correspond aucunement à notre notion du néant, concept étranger à la pensée égyptienne⁷. En fait, la préexistence est aussi dépeinte en des termes positifs. Dans les Textes des





³ Pour désigner cette matière primordiale, certains auteurs utilisent le terme « Noun », cependant cette désignation n'est attestée qu'à compter du Nouvel Empire, voir D. Pourille, *Recherches sur le Nou(n) dans l'Égypte de l'Ancien au Nouvel Empire*, thèse de doctorat non publiée (Histoire) sous la direction de Nicolas Grimal, Université Paris IV, 2000, 776p. Pour désigner cette matière, nous utiliserons ainsi le terme Nouou, sauf dans le cas où nous citons directement les auteurs qui, indépendamment de la période concernée, ont utilisé le terme Noun.

⁴ E. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, traduit de l'allemand et révisé par J. Baines, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1996 (1971), p.174.

⁵ *Ibid.*, p.175.

⁶ *Ibid.*, p.176.

⁷ S.Sauneron. et J.Yoyotte, « La naissance du Monde selon l'Égypte ancienne » dans Esnoul, Anne-Marie (et al.), *La Naissance du Monde*, Sources Orientales 1, Paris, 1959, p.22.

Sarcophages, l'univers primordial est décrit selon quatre éléments contrastant avec le monde connu. L'élément dominant, la matière en soit, est le Nouou ( *nww*), un océan primordial en complète inertie. Le *hbw* () est également un élément aqueux, signifiant « flot » ou « inondation », ce terme se rapporte à la nature en perpétuelle expansion du monde d'avant la création⁸. Les deux autres éléments qualifient le monde primordial. Celui-ci est d'une part plongé dans une obscurité complète (, *kkw*), la lumière n'ayant pas encore été créée. Le dernier élément, le *tnmw* (, *tnmw*), est, quant à lui, un terme plus obscur; dérivé de la racine verbale *tnm*, « s'égarer », celui-ci pourrait « [...] indiquer que ce monde ne possède aucune structure, aucun point de référence et que l'on s'y fourvoie. »⁹

2.2.2 La sortie du Nouou et l'autogenèse d'Atoum

La seconde phase est celle de la transition. Au Moyen Empire, les théologiens avaient imaginé que ce processus était rendu possible grâce à la prime intervention d'Atoum, le dieu créateur par excellence, qui va donc rompre avec l'engourdissement obscur et illimité propre à l'état primordial. Ce passage de la préexistence à l'existence a été pensé selon deux modèles. Le plus souvent ce processus est imaginé en termes d'autogenèse comme en témoigne d'ailleurs l'épithète la plus caractéristique d'Atoum soit *hpr(w) ds=f*, « celui qui est venu à l'existence de lui-même »¹⁰. À ce moment, le dieu créateur, qui était auparavant indifférencié et léthargique dans le Nouou, comme d'ailleurs tout ce qui sera créé après lui, aurait pris conscience de sa propre existence, mettant ainsi en marche le processus créateur.

⁸ J.P. Allen, *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven, Yale Egyptological Studies 2, 1988, p.20.

⁹ S.Bickel, *Op.cit.*, p.26.

¹⁰ *Ibid.*, p.35.

Dans certains passages des Textes des Sarcophages, cette rupture prend la forme d'un dialogue entre Nouou, personnifié ici sous forme de divinité, et Atoum. Au fur et à mesure de la discussion, les deux protagonistes deviennent entités¹¹. Soulignons d'entrée de jeu l'implication du Nouou dans l'initiation du processus, loin d'être simplement un berceau passif, il y prend activement part¹². « Noun est ainsi celui qui provoqua la création du monde. Il n'est pas un dieu créateur, mais il est aussi bien la source d'énergie que le facteur déterminant le début de la création. »¹³

Notons, au passage, que le dieu solaire Rê figure fréquemment aux côtés d'Atoum¹⁴. D'abord, il arrive que les deux divinités soient confondues en une seule personnalité divine, par l'association syncrétique de leurs noms (Rê-Atoum)¹⁵. À ce moment, le nom de Rê précède toujours celui d'Atoum; dans la mesure où le second nom désigne la divinité déterminante, cela signifie que Rê est en fait une manifestation d'Atoum¹⁶. Il arrive également que Rê soit identifié à Atoum, le premier se voyant attribuer les rôles normalement dévolus au second. « Le rapprochement des deux dieux et de leurs actes créateurs est favorisé [...] par la proximité des notions cosmogoniques et des conceptions cosmologiques. Le Noun constitue le principal facteur commun; comme Atoum est venu à l'existence à partir des eaux du Noun, le soleil Rê se lève hors du Noun chaque jour après s'y être

¹¹ *Ibid.*, p.46.

¹² J.-F., Pépin, « Quelques aspects du nouou dans les Textes des pyramides et les Textes des sarcophages », *Akten des vierten Internationalen Ägyptologen Kongresses, München, 1985*, p.340.

¹³ S. Bickel, *Op.cit.*, p.30.

¹⁴ Outre son rôle cosmogonique prééminent, Atoum est aussi associé au soleil au moment de son coucher de même que lors de son périple nocturne, il est donc actif avant que le soleil ne (re)naisse et soit visible dans toute sa brillance pour le monde créé. Lorsqu'il se lève, le soleil est personnifié par Khépri tandis que Rê correspond à sa traversée diurne.

¹⁵ *Ibid.*, p.39.

¹⁶ *Ibid.*

régénéré. »¹⁷ En dépit de cette interchangeabilité, les fonctions de ces divinités étaient généralement distinguées, de même que l'étaient leurs phases d'activité. Atoum est essentiellement actif dans le processus créateur, une fois qu'il a enclenché une première fois le mouvement, ce sera désormais Rê qui sera en charge de le perpétuer¹⁸.

2.2.3 Atoum et la phase de création

Nous en venons à la troisième phase du processus cosmogonique, celle qui nous intéresse particulièrement et qui concerne la création *in stricto sensu*. Dès lors qu'il s'est différencié de la masse primordiale, Atoum entame ses actes créateurs. L'égyptologue J.P. Allen décrit la création comme le processus de déploiement de la masse indifférenciée en éléments de la nature, une transformation qui était pensée par les Égyptiens comme l'autoréalisation d'Atoum de sa propre substance physique¹⁹. Et, dans la conception héliopolitaine, c'est justement à partir de son propre corps qu'Atoum crée. C'est donc durant cette phase que sont générées certaines réalités importantes de la création, à commencer par les dieux et les hommes. Le mode de création varie d'une entité à l'autre, il arrive parfois qu'il diffère pour une seule et même réalité, néanmoins chacune des créations est caractérisée par deux aspects essentiels qui se complètent. D'une part, on imaginait la création en termes de continuité depuis la masse originelle aux éléments différenciés et, d'autre part, on estimait que la diversité était issue de l'unité²⁰.

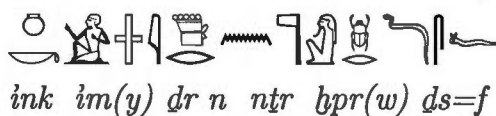
¹⁷ *Ibid.*, p.43.

¹⁸ *Ibid.*, p.42.

¹⁹ J.P. Allen, *Op.cit.*, p.14.

²⁰ *Ibid.* Dans des termes différents, E. Hornung, *Op.cit.*, p.176 entre autres.

Le processus créateur débute généralement par la création des dieux élémentaires, Chou souvent accompagné de Tefnout, sa contrepartie féminine. En tant que divinité de l'espace lumineux ou de l'air vital, la venue de Chou peut être considérée comme le premier acte de la création puisque c'est lui qui matérialise les limites du monde créé²¹, tel que nous le révèle cet extrait du TS 75 :



Je (Chou) suis celui qui est dans la limite du dieu qui est venu à l'existence de lui-même²²

Se développant dans le corps du créateur, Chou crée ainsi l'espace, son acte pouvant dès lors être perçu comme une *précondition* à la création puisque c'est seulement une fois cet espace créé que le processus de différenciation peut réellement s'amorcer²³. Dans le même esprit, Chou, fréquemment représenté avec les deux bras dans les airs, est mis en association avec les piliers *shn.wt* qui servaient à maintenir la voûte céleste, permettant l'espace entre le ciel et la terre. Quant à la sœur de Chou, Tefnout, on l'associe généralement à l'humidité, mais il ne s'agit que de simples conjectures de la part des égyptologues²⁴.

Bien que le couple soit considéré comme les deux premières créations d'Atoum, il faut néanmoins spécifier qu'il n'y a pas de notion temporelle précise pour les trois premières phases du processus créateur. « Pour le démiurge, le temps ne semble pas entrer en jeu, non que toutes les créatures ou toutes les choses

²¹ J.P. Allen, *Op.cit.*, p.17.

²² CT I, 318c [TS 75], (version M3C).

²³ J.P. Allen, *Op.cit.*, p.18.

²⁴ S. Sauneron. et J. Yoyotte, *Loc.cit.*, p.30.

apparaissent simultanément. On peut parler d'une succession mais elle n'est pas divisée selon le comput du temps [...] »²⁵ En fait, le temps mesurable (*nhh*)²⁶ est clairement une réalisation de la quatrième phase du processus créateur²⁷, après que les hommes et les dieux eurent été créés²⁸.

2.2.4 Le maintien de la création

La quatrième phase du processus créateur ne signifie pas la fin de la création, en fait celle-ci se poursuit sous deux formes. D'abord, de nouveaux éléments vont s'ajouter au monde créé, mais ils n'émaneront plus directement du corps du créateur. Les animaux et les plantes naissent, par exemple, à ce moment-là, de même que certaines réalités telles que la notion du mal. Durant cette phase, Atoum a essentiellement terminé son intervention, il se retire et ce seront ses propres créations, les fils-créateurs²⁹ en tête, qui prendront la relève. Ainsi, les quelques entités qui ont le privilège d'être issues directement d'Atoum, soit Chou et Tefnout, les fils-créateurs et les hommes et les dieux en général, se voient confier une mission essentielle, ils doivent assurer le renouvellement perpétuel et continu de la création³⁰. À titre

²⁵ C. Zivie-Coche, « Livre I : L'Égypte pharaonique », dans C. Zivie-Coche et F. Dunand, *Hommes et Dieux en Égypte. 3000 a.C. - 395*, Éditions Cybèle, Paris, 2006 (1991), p.51.

²⁶ Le temps *d.t* qui se rapproche de notre conception de l'éternité, est quant à lui l'un des premiers éléments créés par le dieu créateur, F. Servajean, *Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien*, Montpellier, Orientalia Monspeliensia XVII, Centre d'Égyptologie François Daumas, Université Paul Valéry-Montpellier III, 2007, p.47.

²⁷ S. Bickel, *Op.cit.*, p.208.

²⁸ F. Servajean estime que le temps mesurable débute au moment de la séparation du ciel et de la terre engendrée par Rê suite à la révolte des hommes. Cette révolte est surtout connue dans le *Mythe de la Vache du ciel* qui date du Nouvel Empire, mais certains passages des Textes des Pyramides et des Textes des Sarcophages y font déjà allusion, F. Servajean, *Op.cit.*, p.47 à p.52.

²⁹ À ce sujet, voir S. Bickel, *Op.cit.*, p.123 à p.167.

³⁰ *Ibid.*, p.113.

d'exemple, c'est en participant quotidiennement au culte que les hommes assurent ce maintien³¹. Ce renouvellement est aussi fondamental que la création en soi dans la mesure où les Égyptiens croyaient que la non-existence survivait à la création. En effet, une partie du Nouou, matière primordiale non transformée, loin d'être anéantie, s'était retirée aux frontières du monde créé³² et le renouvellement de la création permettait d'éviter qu'il n'engloutisse complètement le monde existant, ce qui engendrerait le retour immédiat à l'Un originel. Les Égyptiens avaient donc imaginé une création continue, il ne suffisait pas que le monde eût été créé une fois pour toutes, il fallait aussi le maintenir activement.

2.3 Atoum et la création de l'homme

Le contexte cosmogonique général maintenant dressé, nous pouvons considérer ce moment décisif où, lors de la troisième phase du processus de création, l'homme en tant qu'espèce a été engendré par les larmes créatrices. Concentrons-nous d'abord sur Atoum. L'objectif du présent chapitre étant de reconsidérer la charge émotive desdites larmes, est-ce qu'elles sont versées dans un moment de joie ou de tristesse ou bien sont-elles simplement dénuées d'émotion ? Il apparaît fondamental de se questionner sur l'attitude initiale de celui qui en est à l'origine.


2.3.1 La primordialité des hommes et la cause des pleurs d'Atoum


Après Chou et Tefnout, l'humain est souvent posé comme la créature primordiale, il est même fréquent qu'il apparaisse avant même que ne soient créés les

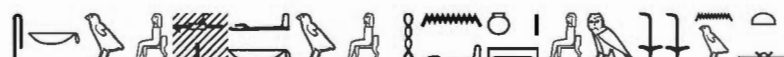
³¹ Nous traitons de cette fonction essentielle de l'homme dans le Chapitre IV, « 4.4 Les hommes de larmes : Vivifiant pour la création », p.137 à p.148.

³² E Hornung, *Op.cit.*, p.179.

dieux en tant que groupe³³. Par exemple, dans le TS 80 on peut lire que l'homme a été créé par Atoum alors que ce dernier était encore inerte dans le Nouou³⁴.


 rh-n=f snh im(y) swh.t m h.t (i)r(y)


 m rmt pr=t(i) m ir.t=i h3bt-n=i


 sk wi w=kw hnc nw m nnw.t

Il (Chou) a appris à faire vivre ce qui est dans l'œuf dans le ventre qui s'y rapporte

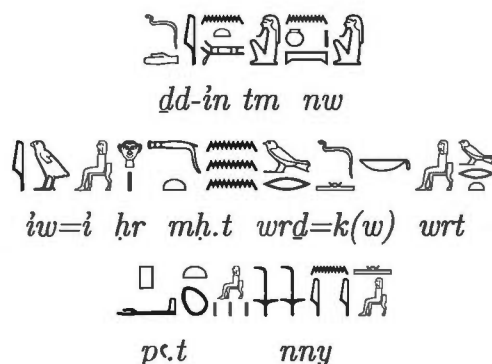
*En tant qu'humanité, tu es sortie grâce à mon œil que j'avais envoyé
 Alors que je me trouvais seul avec le Nouou en inertie³⁵*

Cette primordialité de l'homme est mentionnée à nouveau un peu plus loin dans le texte :

³³ Comme dans le TS 80 où les hommes sont créés immédiatement après les dieux primordiaux Chou et Tefnout, donc avant la création des dieux en tant que groupe. B. Mathieu estime que cet ordre, qui peut paraître surprenant, s'explique par l'antériorité du jeu de mots entre « homme » et « larmes » par rapport au jeu de mot, moins naturel, entre dieux (*ntrw*) et salive (*ntt*), B. Mathieu, *Loc.cit.*, p.502. Il existe certaines listes faisant le comput hiérarchique des êtres vivants qui reprennent cette tradition, les hommes figurant en tête de par leur antériorité chronologique; lorsque le couple homme-dieu est inversé, l'auteur a préféré l'ordre de préséance, estime D. Meeks, « La hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne » dans A. Gasse, F. Servajean et C. Thiers (ed.), *Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier III*, Cahier CENiM, Montpellier, 2012, p.519.

³⁴ Voir, entre autres, S. Bickel, « Un hymne à la vie. Essai d'analyse du Chapitre 80 des Textes des Sarcophages », dans *Hommages à Jean Leclant*, vol. 1, IFAO, Le Caire, 1994, p.90.

³⁵ CT II, 33c-f [TS 80], (version B1C).




C'est alors qu'Atoum dit à Nouou :
 « Je flottais, au comble de la fatigue
 l'élite [des hommes] étant dans l'inertie »³⁶

Dans ces simples passages, on peut déjà se questionner sur la légitimité de conférer une quelconque émotion, tristesse ou joie, peu importe, à cet acte créateur particulier. En effet, attendu qu'une émotion est une réaction à une action préalable, quelle pourrait être cette action préalable considérant que le moment où l'homme est sorti de l'œil du créateur se situe dans la préexistence qui se définit justement par son absence d'activité ? En fait, cette constatation peut, d'une certaine façon, s'appliquer aux autres passages qui placent la création de l'homme, ou de toutes autres entités, lors de la troisième phase du processus créateur. Chacun des épisodes créateurs se déroule dans une certaine atemporalité, en ce sens, et bien que Chou et sa sœur Tefnout soient souvent mentionnés comme les toutes premières créatures, il n'y a pas réellement de prime création. Les différents épisodes cosmogoniques ne s'effectuent pas en cascade selon une hiérarchie particulière. En conséquence, il n'y a pas véritablement d'action qui précède les divers moments cosmogoniques.

S'il ne semble pas y avoir de stimuli externes, la cause des larmes du démiurge pourrait cependant provenir de son être même. C'est l'interprétation qui est

³⁶ CT II, 34g-i [TS 80], (version B1C).

notamment suggérée par l'égyptologue G. Pinch : « *The cause of the Eye's weeping is not stated, but it may be from loneliness as it searches for other beings.* »³⁷ Atoum serait ainsi chagriné par sa solitude, un état qui était considéré comme défaillant par les Égyptiens. D'ailleurs, le verbe « être seul » en hiéroglyphes était déterminé par l'oiseau du mal ( *wꜥy*)³⁸. Considérant cette conception de la solitude, nous pourrions être tentés d'interpréter les larmes d'Atoum comme résultant d'une déficience. Or, s'il est vrai que les larmes pourraient, selon cette interprétation, être attribuables à un état de tristesse, ce qui en résulte n'en est pas moins bénéfique; la création de l'homme par elles aurait justement pour effet de vaincre l'état déficient dans lequel se trouvait jusqu'alors Atoum.

2.3.2 Le profil émotif d'Atoum lors de différents épisodes cosmogoniques

Observons, à présent, de manière plus concrète, l'attitude d'Atoum lors de ses différentes actions créatrices. De prime abord, il semble que les émotions du dieu créateur, positives ou négatives, ne soient pas particulièrement exposées³⁹. En effet, lorsque l'on examine les diverses créations, le profil émotif d'Atoum, qu'il relève de




³⁷ G. Pinch, *Egyptian Mythology. A Guide to the Gods, Goddesses, and traditions of Ancient Egypt*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2002, p.67.

³⁸ J. Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, London and New York, Kegan Paul International, 1995 (1983), p.68. Sur l'oiseau du mal et son utilisation dans les textes de l'Égypte ancienne, voir aussi A. David, *De l'infériorité à la perturbation. L'oiseau du "mal" et la catégorisation en Égypte ancienne*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000, 144p.

³⁹ *A priori*, les débordements émotifs n'ont pas été particulièrement abordés dans les sources écrites qui nous proviennent du Moyen Empire et de l'Égypte pharaonique en général. Lorsque de telles émotions se manifestent, c'est souvent dans des cadres rituels, sur ce sujet voir Y. Volokhine, « Tristesse rituelle et lamentations funéraires en Égypte ancienne », *RHR* [En ligne], 2 | 2008, mis en ligne le 01 avril 2011. URL : <http://rhr.revues.org/6043>. Les Égyptiens croyaient en la vertu de la modération, de la retenue et de la maîtrise de soi, qu'ils opposaient à la démesure, l'excitation et la colère de l'Insensé, B. van de Walle, *L'humour dans la littérature et dans l'art de l'ancienne Égypte*, Leiden, Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 1969, p.1.

la colère, de la tristesse ou encore de la joie, n'est généralement pas abordé. Ce qui est mis en valeur, en revanche, c'est le processus de multiplication à partir du seul corps du dieu. Considérons trois exemples provenant des Textes des Sarcophages qui illustrent cette idée.

Au gré de notre immense corpus, les dieux primordiaux Chou et Tefnout peuvent être générés par Atoum selon différents modes de création. D'abord, ceux-ci sont, à l'occasion, issus de sa semence.


n pn b3 šw tp(y) nbī hh(w) st-n r-tm m dñ.t=f

ir=f nqm.t stp(w) {n r=f} hr(w) m r3=f

išš-n=f n m šw tfn-n=f sw m tfn(w.t) sn.t n pn hr s3=f

*Ce N est le ba de Chou qui est au-dessus du souffle brûlant
 que Ré-Atoum a envoyé de sa main
 lorsqu'il produit une éjaculation
 ayant rejeté ce qui était tombé dans sa bouche
 Il a craché N sous sa forme de Chou, il l'a expectoré sous la forme de Tefnout,
 la sœur de ce N, après son fils (littéralement « sur son fils »)⁴⁰*

Ici, la main et la bouche d'Atoum agissent de concert, l'une faisant jaillir le sperme du créateur, l'autre complétant la création, se faisant matrice de Chou et Tefnout⁴¹.

⁴⁰ CT II, 18a-e [TS 77], pour ce passage, nous nous sommes fiée en partie à la traduction qu'a adoptée C. Carrier, *Op.cit.*, p.215.

⁴¹ S. Bickel, *Op.cit.*, p.74.

Contrairement aux Textes des Pyramides où il est explicitement mentionné, le sexe d'Atoum, l'organe créateur, est toujours sous-entendu dans les Textes des Sarcophages⁴². Aussi, au moment de son acte, on pourrait supposer un sentiment d'extase pendant l'orgasme créateur, or, la situation émotionnelle d'Atoum ne nous est nullement indiquée.

Dans d'autres passages, la bouche d'Atoum devient un organe créateur indépendant. Il existe, en effet, plusieurs attestations de la création des dieux primordiaux Chou et Tefnout par le biais du crachat⁴³. On lit notamment dans le TS 76 ceci :

n kd=i m h.t n ts=i m swḥ.t

n iwr=i is iwr.t

išš-n wi

tm m išš n(y) r(ʒ)=f hnc sn.t=i nw.t

⁴² *Ibid.*

⁴³ Pour le jeu de mots qui est vraisemblablement à l'origine de ce mode de création particulier, voir « 2.4.3 Contexte d'utilisation du jeu de mots et nuance de sa portée signifiante », p.73 à p.77 du présent.


*Ce n'est pas dans un ventre que j'ai été façonné, ce n'est pas dans un œuf que j'ai été
modelé !*


Ce n'est pas par conception que j'ai été conçu !


Atoum m'a craché au moyen du crachat de sa bouche avec ma sœur <Tef>nout!⁴⁴

Cette idée de création par le biais du crachat que l'on pourrait être tenté de lier au mépris voire à la colère, ne semble toutefois pas ici comporter de charge émotive spécifique de la part du créateur. Sur ce passage en particulier, notons néanmoins l'insistance avec laquelle le défunt s'identifiant à Chou affirme que la naissance de Chou s'oppose à la reproduction et à l'enfantement normaux. C'est à la fois le rang de première créature sur lequel on insiste⁴⁵ mais également sur le principe de diversification depuis l'unité, Atoum ne concevant qu'à partir de son corps et de son esprit, sans avoir de parèdre à sa disposition.

Ce même dieu Chou peut également être le résultat d'un autre mode de création, soit l'expiration par le nez :


 ink nf3(w) irw=i


 n ms=f wi m hft=f n iwr=f wi m hft=f


 nf3-n=f wi m šr.t=f ir-n=f wi m hr(y)-ib nfr=f

⁴⁴CT II, 3f-4a [TS 76] (version B1C). Notons que dans les quatre autres versions de 4a (soit B2L, B1P, B1B0 et G1T) il est bel et bien écrit que la sœur de Chou est Tefnout, raison pour laquelle nous l'avons traduit ainsi.

⁴⁵ S. Bickel, *Op.cit.*, p.77.

*Je suis celui dont la propre forme a été expirée.
Il ne m'a pas mis au monde au moyen de son poing et il ne m'a pas conçu au moyen
de son poing,
Il m'a soufflé au moyen de sa narine,
Il m'a engendré depuis le milieu de sa gorge*⁴⁶

Encore ici, rien n'indique que les émotions du créateur soient impliquées. Ajoutons que ce mode de création sied parfaitement à Chou puisqu'il souligne, de par son origine, sa nature aérienne en tant que divinité de l'atmosphère, raison probable du rejet dans ce passage du mode de création par masturbation, parfois affublé à ce dernier⁴⁷. Ainsi, la mise en valeur du mode de création aérien ne s'effectue pas au détriment d'une conception considérée comme trop crue, comme certains auteurs l'avaient autrefois suggéré⁴⁸, mais plutôt parce que la substance inspire déjà la nature du dieu.

Ainsi, dans les trois exemples cités, aucun ne met l'accent sur l'état émotionnel d'Atoum. D'ailleurs, si ces actes créateurs ne semblent pas être le résultat physique d'un trop plein d'émotions, les passages ne précisent pas non plus ce qui est à l'origine des divers débordements corporels. Ainsi, ce qui a excité Atoum, résultant en son éjaculation, ou ce qui a provoqué son éternuement ou sa salivation ne semble pas être d'intérêt dans la description des différents épisodes cosmogoniques. Ce qui importe, c'est le résultat matériel des diverses manifestations organiques. Les modes de création biologiques sont autant d'expression du principe de multiplicité

⁴⁶ CT I, 354b-357c [TS 75]. S. Bickel note en ce qui concerne la présence du signe nfr qu'il « s'agit plus probablement de l'organe que le signe représente plutôt que de la beauté au sens abstrait. », *Ibid.*, p.79.

⁴⁷ *Ibid.*, p.81.

⁴⁸ Notamment A.M. Frenkian, *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne, I: La doctrine théologique de Memphis (L'inscription du roi Shabaka)*, Librairie orientale Paul Geuthner, Paris, 1946, p.65. Voir Chapitre I.

engendrée à partir de l'Un primordial. On cherche à comprendre comment l'un devint trois⁴⁹ et non à expliquer pourquoi une telle chose est survenue.

2.3.3 Atoum : impassible et solitaire

Comme nous venons de le constater, lors des différents épisodes créateurs, Atoum fait généralement montre d'impassibilité enfin, s'il a des émotions, celles-ci ne sont pas exposées. Dans les sources du Moyen Empire, une telle impassibilité est d'ailleurs l'une des caractéristiques d'Atoum pendant la quatrième phase du processus créateur. En effet, ce dernier ne manifeste pas réellement d'affection à l'égard de sa progéniture⁵⁰. « Son rôle consiste à vaincre l'inertie de l'état primordial, à concrétiser l'existence virtuelle des éléments de l'univers, à inventer la vie, et par la suite, à fournir l'énergie vitale. Une fois l'univers constitué, toutes les interventions directes incombent à ses fils. »⁵¹

Le créateur a le rôle d'initiateur de tout le processus cosmogonique. Il est ainsi celui qui déclenche et déploie une première fois le principe actif de la vie au travers de ses quelques grandes créations, dont les hommes font partie, mais ce sont d'autres dieux qui assurent la continuité et le maintien de ce principe au sein des créatures. C'est par exemple le dieu Chou qui garantit la perpétuation de l'espèce humaine en

⁴⁹ « Lorsqu'il était seul et qu'il devint (un) parmi trois », CT II, 39e [TS 80]. Ce passage exprime de la manière la plus concise le principe de multiplication à partir de l'unité.

⁵⁰ Si le créateur ne montre pas de sollicitude à l'égard de ses créatures, il n'est pas non plus question d'indifférence totale. Par exemple, dans le TS 1130, Atoum rappelle les quatre bonnes actions qu'il a faites à l'intention de l'humanité. Voir Chapitre IV, « 4.4 Les hommes de larmes : Vivifiant pour la création », p.118 à p.128.

⁵¹ S. Bickel, *Op.cit.*, p.205. Notons également que ceci est le propre du Moyen Empire puisqu'au Nouvel Empire, le dieu créateur devient la figure centrale du culte. Voir, à ce sujet, l'article de S. Bickel, « Changes in the Image of the Creation of the Creator God during the Middle and New Kingdoms », *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, Leuven, 1998, p.165 à p.172.

lui faisant don de la capacité de se reproduire. Si Atoum crée l'humanité en général, c'est par contre Khnoum qui est chargé de la reproduction individuelle des humains, façonnant chaque enfant dans le ventre de sa mère et veillant à la grossesse et à l'accouchement de cette dernière⁵².

En ce qui a trait aux émotions du créateur, finalement, certains auteurs, comme B. Mathieu⁵³, ont suggéré que les larmes « conféraient une apparence singulièrement humaine » au dieu qui les versait. Or, si les modes de création ne peuvent, en effet, être plus humains, le créateur, lui, nous apparaît comme agissant de façon presque mécanique. Pour que les larmes soient signe d'humanité, il faudrait qu'elles soient empreintes d'émotion et il ne semble pas que ce soit le cas. En fait, nous touchons ici à une particularité de la mythologie égyptienne et ce surtout pour les époques plus anciennes. À titre comparatif, si on jette un coup d'œil à la mythologie mésopotamienne pour la même époque ou à la mythologie grecque, plus tardive bien entendu, il est plus que commun que de rencontrer des divinités émotives, imparfaites, sujettes à des excès de colère, voire, occasionnellement, de tristesse. Pensons notamment au pendant mésopotamien anthropogonique, le très long *Mythe de l'Atrahasis*, dans lequel est rapporté un épisode diluvien. S'apercevant qu'Atrahasis avait échappé au déluge, le dieu Enlil devient furieux :

*Mais lorsqu'En[lil-le-preux] aperçut le bateau
Il fut rempli de rage envers les Ig[igu],
« Nous autres tous, les grands Anunnaku,
Nous avons résolu ensemble de prêter serment
D'où vient alors qu'un être vivant ait échappé à la destruction ? »⁵⁴*

⁵² *Id.*, *La cosmogonie égyptienne. Avant le nouvel empire*, *Op.cit.* p.202-203.

⁵³ B. Mathieu, *Loc.cit.*, p.506.

⁵⁴ « Le poème de l'Atrahasis, ou du Supersage », trad. par J. Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1993, p.553 (VI L.5-9)

Un peu plus tôt dans le même récit, la déesse Mammi, quant à elle, éclate en sanglots devant les fracas du déluge⁵⁵. Cette nature anthropomorphe ne se rencontre cependant pas dans les textes de l'Ancien et du Moyen Empire égyptiens. Ce n'est qu'à compter du Nouvel Empire que les dieux, le dieu créateur compris, commencent à adopter une attitude *humanisante*. En effet, un tel comportement divin est, selon A. Spalinger, attesté pour la première fois dans un texte datant de la XVIII^e dynastie, le Mythe de la Vache du ciel, dans lequel le créateur et dieu solaire Rê décide d'éradiquer les hommes mais se ravise par la suite⁵⁶.

De manière générale, il semble que les Textes des Sarcophages ne s'intéressent pas à la personnalité du créateur. En fait, les conceptions cosmogoniques du Moyen Empire portent davantage sur le phénomène de l'invention de la vie et sur les moyens mis en œuvre par Atoum pour la propager plutôt que sur son être propre⁵⁷. Il y a bien, cependant, une caractéristique du dieu sur laquelle on insiste et il s'agit de sa solitude qui est exprimée dans l'un de ses épithètes, *wy*, « le Solitaire ». Cet aspect rappelle sa solitude au sortir du Nouou⁵⁸, solitude avec laquelle il dut composer au moment de sa procréation. Outre cette caractéristique essentielle du démiurge, la figure d'Atoum demeure très abstraite, c'est une divinité qui est à l'origine de la vie

⁵⁵ *Ibid.*, (III, 1.32) p.551.

⁵⁶ A. Spalinger, « The Destruction of Mankind: A transitional Literary Text », *SAK*, Bd. 28, 2000, p.258.

⁵⁷ S. Bickel, « Changes in the Image of the Creation of the Creator God during the Middle and New Kingdoms », *Loc.cit.*, p.167.

⁵⁸ S. Bickel écrit « *The designation refers back to Atum's solitude within the primeval floods [...]* », *Ibid.*, p.170. Pour notre part, nous estimons que la solitude d'Atoum est surtout patente suite à son émergence du Nouou dans la mesure où, au moment de la préexistence, Atoum est encore indifférencié, et ce, comme tous les éléments de la création; il ne peut dès lors être distingué d'une quelconque façon.

de par une émanation exceptionnelle d'énergie, mais, qui, par la suite, vit retirée sans intervenir dans le monde dont elle est à l'origine⁵⁹.

En somme, il semble qu'une implication émotionnelle de la part d'Atoum lors de ses divers actes créateurs, y compris celui des hommes, ne corresponde pas au portrait de dieu créateur qui est généralement véhiculé pendant le Moyen Empire. À cette époque, les théologiens cherchent essentiellement à élucider le mystère de la création de la vie lors de son émergence et dans sa multiplicité⁶⁰, aussi, la figure d'Atoum demeure-t-elle abstraite. Atoum, c'est ce dieu qui dans sa solitude première a usé de sa mécanique corporelle afin de rompre avec cet état déficient en se décuplant en des manifestations variées et, par définition, qui lui étaient bénéfiques ne serait-ce que par leur caractère multiple.

2.4 Signification et portée du jeu de mots initial

En dépit de l'impassibilité apparente du créateur, il demeure qu'en faisait fi du contexte cosmogonique particulier, l'association entre les larmes et la tristesse nous est, pour ainsi dire, presque viscérale. Connaissant le jeu de mots entre « hommes » et « larmes », il semble, de prime abord, tout à fait naturel que d'associer, par extension, « hommes » et « tristesse ». Cependant, est-ce que ce lien est légitime, à tout le moins, est-il nécessairement demandé par son contexte d'utilisation ? Pour le savoir, il semble opportun de remonter à la source de cette union singulière, c'est-à-dire à son origine langagière. Intéressons-nous donc à la signification des mots et à leur association qui n'a, en somme, rien de ludique pour les anciens Égyptiens.

⁵⁹ *Ibid.*, p.167.

⁶⁰ *Ibid.*

2.4.1 Le jeu de mots et son usage courant dans le Proche-Orient ancien

Le recours aux jeux de mots n'est pas unique à l'épisode anthropogonique, en effet, les calembours sont fréquemment employés dans les contextes de création mais aussi dans d'autres domaines⁶¹. L'utilisation des calembours est en fait courante dans la pensée du Proche-Orient ancien, et bien que l'emploi de certains de ceux-ci soit éphémère ou d'une relative insignifiance, d'autres ont une longévité impressionnante, le mytheme des hommes de larmes a, par exemple, perduré pendant plus de 2000 ans⁶². Aussi, les jeux de mots peuvent bien souvent être révélateurs et significatifs d'une réalité qu'ils mettent en exergue et c'est la tâche du philologue ou de l'historien que de comprendre ce qui était ainsi mis en évidence. Leur interprétation est parfois délicate et donne lieu à des divergences d'opinions. C'est le cas bien entendu du jeu de mots qui nous concerne ici mais il est intéressant de mentionner que la civilisation voisine de l'Égypte ancienne, la Mésopotamie, avait elle aussi eu recours, dans son propre mythe anthropogonique, aux jeux de mots et que l'interprétation de ceux-ci fait aussi l'objet d'un débat entre historiens⁶³.

⁶¹ Pour diverses utilisations du jeu de mots dans les textes égyptiens, voir notamment l'article de M. Malaise, « Calembours et mythes dans l'Égypte ancienne » dans *Le mythe, son langage et son message. Acte du colloque de Liège et Louvain-La-Neuve*, H.Limet et J. Ries (éd.), Louvain-La-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1983, p.81 à p.96.

⁶² G. Pinch, *Op.cit.*, p.67.

⁶³ Pour un aperçu de la question, plus explicitement débattue que la nôtre, le lecteur peut notamment se référer aux articles suivants : J. Bottéro, « La création de l'homme et sa nature dans le poème d'Atrahasis », *Society and Language of the Ancient Near East. Studies in honour of I.M. Diakonoff*, 1982, p.24-32 ; S. A. Geller, « Some Sound and Word Plays in the First Tablet of the Old Babylonian Atrahasis Epic », *The Frank Talmage Memorial Volume I*, Haifa University Press, 1993, p.63-70; T. Abusch, « Ghost and God : Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature », dans A. Baumgarten *et al.* (éd.) *Self, soul, and body in religious experience*, Brill, Leiden et Boston, Brill, 1998, p.363-383; B. Alster, « Ilu awilum : we-e i-la, "Gods : Men" versus "Man:God". Punning and the Reversal of Patterns in the Atrahasis Epic » dans T. Abusch (éd.), *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of T. Jacobsen*, Eisen brauns, Winona Lake, 2002, p.35-41.

Dans l'épisode anthropogonique du *Mythe de l'Atrahasis*, composition datant de l'époque paléobabylonienne (1760-1600), les dieux décident de créer l'homme afin de répondre à un besoin ouvrier. C'est Enki, le dieu rusé, qui en invente le prototype et qui proclame sa formule de fabrication :

*Lors, on immolera un dieu
Avant que (?) les dieux se purifient par l'immersion.
À sa chair et son sang
Nintu mélangera de l'argile :
Ainsi seront associés du dieu et de l'homme
Réunis en l'argile
Et désormais nous serons de loisir!
De par la chair du dieu
Il y aura, aussi, dans l'Homme, un « esprit »
Qui le démontrera toujours vivant après sa mort
Cet « esprit » sera là pour le garder de l'oubli !⁶⁴*

Dans cet épisode, les assyriologues identifient deux ensembles importants de jeux de mots⁶⁵. D'abord, fait intéressant pour nous, un calembour met en scène le nom akkadien qui désigne l'homme en tant qu'espèce soit *awêlu*. Le dieu sacrifié pour créer les hommes se nomme *Wê* à quoi il faut ajouter que le terme akkadien générique pour désigner les dieux est *ilu*; le seul terme *awêlu*, dans lequel se trouve comme scindés les vocables *Wê* et *Ilu*, révélant de la sorte l'origine divine de l'homme. D'autre part, le mythe précise que le dieu *Wê* a été choisi puisqu'il était doué de *têmu*, communément traduit par « intelligence »⁶⁶; l'homme, pour accomplir sa besogne, autrefois accomplie par les dieux inférieurs, devait donc avoir une certaine vivacité d'esprit. Or, une fois le corps de l'homme retourné à l'argile, lui survivait ce qui peut être traduit par « esprit », « âme » et qui se disait (*w*)*ețemmu* en akkadien. Ainsi, les

⁶⁴ Extrait du *Poème d'Atrahasis* (II lignes 208-218) traduit par J. Bottéro, *Op.cit.*, p.537.

⁶⁵ S.A. Geller, *Loc.cit.*, p.64.

⁶⁶ J. Bottéro, *Loc.cit.*, p.28

auteurs du mythe ont déduit « [...] moyennant leur logique, que pour être ainsi (même successivement) *awêlu*, puis *ețemmu*, l'Homme devait avoir en lui quelque chose de divin (*ilu*) et quelque chose tenant du *țêmu*, grâce à la présence originelle, en sa substance même, de la chair d'une divinité *Wê*, à la fois dieu (*ilu*) et doué de *țêmu* »⁶⁷.

Il apparaît donc que le jeu de mots qui nous concerne ici n'a rien de singulier dans son utilisation. En effet, l'emploi de calembours était non seulement d'usage courant en Égypte ancienne mais il dépassait aussi ses frontières culturelles⁶⁸, les Mésopotamiens ayant eux aussi une « insigne faiblesse [...] pour ces sortes d'allitérations, pour nous tenues par un effet du hasard et sans autre portée qu'un amusement de l'esprit, à leurs yeux d'une tout autre valeur : objective et pour ainsi dire ontologique. »⁶⁹

2.4.2 Le mot comme essence ontologique

La fréquence de l'emploi des calembours au Proche-Orient ancien n'a rien de fortuit. En fait, il faut, pour le comprendre, être conscient que le mot dans la mentalité de l'Égypte ou de la Mésopotamie anciennes n'a pas la même portée signifiante qu'il ne l'a dans la pensée moderne. Pour les Égyptiens, le substantif ne servait pas uniquement à désigner un être ou une chose, il était partie inhérente de son identité, il était lié ontologiquement avec la chose qu'il désignait⁷⁰. Comme l'avançaient déjà les

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Un jeu de mots est également attesté dans l'épisode anthropogonique de *l'Ancien Testament*. Les humains ('*ādām*) provenaient de la terre (*ādāmā*) et les femmes ('*iššā*) provenaient de l'homme ('*iš*), cet exemple est rapporté dans S.A. Geller, *Loc.cit.*, p.64.

⁶⁹ *Ibid.*, p.28.

⁷⁰ W. Guglielmi, « Lachen und Weinem in Ethik, Kult, und Mythos der Ägypter », *CdE*, LV, 1980, vol. 55, n°109-110, p.82.

Frankfort (*supra* chapitre I), les Anciens ne faisaient pas de distinction entre le sujet et l'objet, entre la réalité et les apparences. Il n'y avait, au fond, qu'un seul niveau de réalité et les mots relevaient du même champ cognitif que les réalités auxquelles ils se rapportaient. Il n'y avait pas de différence de nature entre le mot et la chose⁷¹, si bien que pour exister une chose, qu'elle soit animée ou non, devait tout d'abord être dotée d'un nom⁷². D'ailleurs, l'une des épithètes d'Atoum, « celui qui a créé ses noms » (*kmj(w)rn.w=f*), fait à la fois référence à son autogenèse, mais aussi à cette « [...] conception que l'attribution du nom confère l'existence à un être. »⁷³

En plus d'être indissociable de l'élément qu'il désigne, le mot en révélait fréquemment un ou plusieurs aspects ontologiques. Prenons, à nouveau, l'exemple d'Atoum. Le nom de cette divinité dérive de la racine verbale *tm* qui signifie à la fois « ne pas exister », tel son état initial, et « achever » tel son acte créateur⁷⁴. Si pour les philologues ce peut être un travail fastidieux que de saisir la portée exacte et, potentiellement, les multiples facettes des noms, ceux-ci suscitaient une compréhension immédiate des contemporains, nous pouvons imaginer, du moins, que c'était le cas pour l'élite instruite qui composait les textes.

Un autre aspect essentiel du mot, et ceci est un trait particulier d'une écriture iconique telle que les hiéroglyphes, est sa représentation graphique. Les anciens Égyptiens recouraient, par exemple, à des déterminatifs, un signe qui n'était pas prononcé et qui permettait de déterminer la catégorie sémantique à laquelle le mot appartenait. Suivant notre interrogation sur la nature émotionnelle des larmes

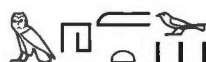
⁷¹ M. Malaise, *Loc.cit.*, p.97.

⁷² E. Hornung, *Op.cit.*, p.175.

⁷³ S. Bickel, *Op.cit.*, p.36.

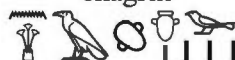
⁷⁴ J.P. Allen, *Op.cit.*, p.9.

créatrices, considérons la graphie de quelques termes reliés justement à la notion de tristesse.



3hmt

chagrin



nh3t-ib

tristesse



šm3w

détresse



snm

être triste



dw(t)

tristesse du cœur

Remarquons que les cinq notions énumérées ont en commun le déterminatif du moineau domestique (🐦). Cet oiseau était utilisé pour déterminer des mots à contenu négatif, il renvoyait à des termes traduisant soit un état d'infériorité, soit un état de perturbation⁷⁵. Considérons maintenant la graphie de termes reliés aux larmes telle qu'elle apparaît dans deux des extraits nous concernant :

⁷⁵ A. David, *Op.cit.*, p.3.



rmw.t





pleurer⁷⁶



rmwt

larmes⁷⁷

Nous constatons que le terme « larme » n'est pas catégorisé par le même déterminatif qui caractérise les notions se rapportant à la tristesse plus haut énumérées, ni même par l'un des déterminatifs se rapportant à l'extériorisation d'une émotion, soit

l'homme qui met la main devant sa bouche ()⁷⁸. D'autre part, les notions de tristesse ne sont pas, elles non plus, déterminées par le déterminatif renvoyant à l'action de pleurer. Ceci nous laisse à penser que la notion de pleurs ne se rapportait pas nécessairement aux débordements émotifs et n'avait pas obligatoirement une connotation négative que l'on remarque dans l'emploi de termes se rapportant à la tristesse. Ce qui semble irréductible à la notion de larmes cependant c'est l'organe qui en est à l'origine (, , )⁷⁸.

⁷⁶ A. De Buck, *The Egyptian Coffin Texts VI*, OIP 81, Chicago, 1956, CT VI, 344f [TS 714] (version B3L).

⁷⁷ *Id.*, *The Egyptian Coffin Texts VII*, OIP 87, CT VII, 465a [1130], (version B3C).

⁷⁸ Des six versions du TS 1130, le terme « larmes » est toujours déterminé par un œil, dans cinq cas, celui-ci est suivi de la marque du pluriel (¹ 11 ou °°°), dans l'autre, l'œil est accompagné de larmes.

Ainsi, le mot en Égypte ancienne est en soi porteur de sens et autant sa consonance que sa graphie peuvent nous dévoiler un aspect du désigné. Cette portée signifiante est d'autant plus marquée lorsque deux substantifs sont apparentés. Dans la mentalité égyptienne, rien n'était attribué au hasard si bien que toute affinité entre deux réalités, qu'elle soit temporelle ou spatiale, ou phonologique dans notre cas, était nécessairement issue d'un rapport causal⁷⁹. Les Égyptiens pensaient donc que s'il y avait une analogie phonologique entre deux termes, il y avait certainement un lien qui unissait les deux concepts, ce, même si ces deux termes n'avaient, à l'origine, rien de commun. Les calembours furent ainsi pour eux un des éléments-clés du langage mythologique et ils ont fourni l'explication de plusieurs concepts religieux⁸⁰. Considérant la proximité des mots « larmes » et « homme », les Égyptiens ont donc naturellement imaginé un rapprochement réel, l'un dérivant de l'autre.

2.4.3 Contexte d'utilisation du jeu de mots et nuance de sa portée signifiante

Pour les anciens Égyptiens, le poids du mot importait autant que sa substance et le désignant ne connaissait somme toute pas de distinction de nature avec le désigné. Cette manière de penser rendait propice le recours aux calembours, un rapprochement phonétique correspondant, dans le logique interne de la mentalité égyptienne, à un lien réel entre les deux concepts⁸¹. Les Égyptiens recouraient ainsi constamment aux jeux de mots et ceux-ci étaient particulièrement fréquents dans les textes de nature funéraire.

⁷⁹ Notamment dans H. et H.A. Frankfort., *Before Philosophy. The intellectual adventure of ancient man. An essay on speculative thought in the Ancient Near East*, Londres, Penguin Books, 1961 (1946), 275p, p.25.

⁸⁰ M. Malaise, *Loc.cit.*, p.107.

⁸¹ *Ibid.* p.97.

En fait, il faut toujours garder à l'esprit, lorsqu'il est question des écrits égyptiens, l'intention qui sous-tendait leur rédaction. Les textes dans lesquels on méditait sur l'origine de l'univers et de ses composants n'étaient pas rédigés dans un seul but spéculatif, tous les textes avaient un motif ultérieur qui le transcendait⁸². Dans le contexte funéraire du Moyen Empire, les textes avaient pour objectif de faciliter le périple du défunt dans l'autre monde et le jeu de mots avait une fonction toute désignée dans ce contexte, étant donné qu'on lui attribuait des propriétés magiques. En fait, les calembours « [...] mett[aient] à profit ou neutralis[aient] les vertus magiques recélées par les mots, notamment pour faire bénéficier le défunt des qualités d'une divinité ou d'une réalité quelconque par assimilation à ce dieu ou à cette réalité »⁸³. Rappelons également que le dieu du langage Thot, était aussi le maître des sortilèges.

« Entraînés à ce genre de spéculation qui avait comme point de départ l'assonance phonétique, les rédacteurs des textes sacrés ont fait un usage abondant des jeux de mots dans les compositions rituelles et magiques. »⁸⁴ D'où une certaine surabondance de calembours dans de tels contextes. D'ailleurs, ceux-ci n'avaient pas tous la même profondeur de sens. En effet, certains jeux de mots n'étaient que des « exercices de virtuosité sacerdotale »⁸⁵ sans grande signification et plusieurs d'entre eux ne furent qu'éphémères. Il demeure que nombre de calembours, dont les plus usités, ont une signification réelle, mais ils ne portent pas systématiquement sur l'essence profonde, voire sur la valeur morale de la chose ou de l'être désigné. Il est possible, même fréquent, que le jeu de mots ne dévoile qu'un seul aspect de l'être

⁸² J.P. Allen, *Op.cit.*, p.ix.

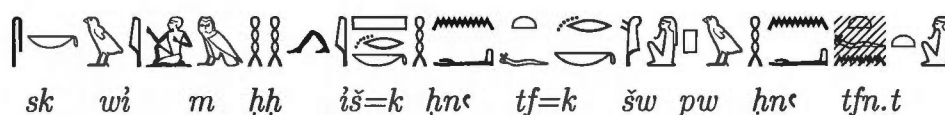
⁸³ *Ibid.*, p.98.

⁸⁴ B. van de Walle, *Op.cit.*, p.4.

⁸⁵ M. Malaise, *Loc.cit.*, p.98.

concerné. Afin de bien le comprendre, prenons à nouveau l'exemple de l'origine cosmogonique des dieux Chou et Tefnout.

Comme nous l'avons mentionné précédemment, l'un des modes de création du couple primordial se faisait par une éjection buccale provenant de la bouche d'Atoum :



*tandis que je cherchais ton crachat et ton expectoration
c'est-à-dire Chou en compagnie de Tefnout⁸⁶*

Nous avons ici un exemple d'utilisation de calembours. En effet, les termes « crachat » (*iś*) et « expectoration » (*tf*)⁸⁷ ont vraisemblablement été utilisés pour leur assonance avec les noms de Chou et Tefnout respectivement. Certains, comme l'égyptologue J.A. Wilson, ont pensé que ce mode de création tendait à révéler la nature physique des divinités, l'une étant aérienne, l'autre humide⁸⁸. Cependant, S. Bickel estime que le choix de ces vocables a été fait spécifiquement pour leur consonance « [...] sans pour autant vouloir expliquer ni l'étymologie des noms ni le caractère de ces divinités. C'est uniquement un jeu phonétique qui illustre un des modes d'apparition du premier couple divin. »⁸⁹ Quant à J.P. Allen, il va dans le même sens et considère que ces modes de création résolvent le problème de la

⁸⁶ CT IV, 174e-f [TS 331]

⁸⁷ Le jeu de mots est également attesté avec le verbe « expectorer », soit *tfn*, dont l'analogie phonétique avec *tfnt* (Tefnout) paraît d'autant plus évidente.

⁸⁸ J.A. Wilson, « Egypt », dans *Before Philosophy. The intellectual adventure of ancient man. An essay on speculative thought in the Ancient Near East*, *Op.cit.*, p.63.

⁸⁹ S. Bickel, *Op.cit.*, p.77.

procréation à partir d'un seul parent plus abstraitement, à travers l'association de mots⁹⁰. Pour lui, les deux calembours sont purement et simplement onomatopéiques⁹¹. Ces deux jeux de mots nous informent donc sur l'une des genèses du couple primordial, ne nous renseignant cependant pas sur la nature intrinsèque des divinités ainsi désignées. En dépit d'une certaine légèreté de sens, il demeure que leur usage fut courant, ce depuis les Textes des Pyramides jusqu'à la période ptolémaïque de l'Égypte⁹².

Il va sans dire que le calembour entre « homme » et « larmes » faisant l'objet de notre étude est loin d'être insignifiant, ne serait-ce que de par sa durée bimillénaire. Cependant, en considérant les différents niveaux de sens que peuvent véhiculer les jeux de mots, la signification qu'on impute aux hommes de larmes pourrait être à relativiser. Nous venons d'examiner un exemple de proximité phonologique de noms de dieux avec les noms des émanations qui ont servi à leur création, il s'agissait d'un lien d'origine, sans que cela ne concerne la dimension intérieure desdites divinités. Nous estimons possible qu'il s'agisse du même type de jeu de mots dans le cas des hommes de larmes. En effet, nous pensons que le rapprochement phonétique entre *rmṯ* et *rmwt* a été utilisé d'abord et avant tout pour expliquer l'épisode anthropogonique. Nous considérons, qu'à la base, le jeu de mots veut évoquer la genèse de l'homme, sans pour autant renseigner sur la présence, chez l'homme, d'une éventuelle condition inhérente de tristesse.

Erik Hornung, l'un des premiers égyptologues à avoir considéré que la création particulière des hommes les condamnait à l'affliction, affirmait ceci à propos

⁹⁰ J.P. Allen, *Op.cit.*, p.14. Sur la présence du symbolisme dans la pensée cosmogonique, voir p.85.

⁹¹ *Ibid.*, note 52, p.67.

⁹² M. Malaise, *Loc.cit.*, p.104.

du jeu de mots qui en était à l'origine : « *Like every Egyptian wordplay, this one reveals a deep affinity between the entities that are associated, showing the harmony of the world which is reflected in language.* »⁹³ Nous sommes pleinement d'accord avec cette affirmation, cependant, nous estimons que ce qui relie les hommes et les larmes, c'est l'origine des premiers dans les secondes et nous considérons que cette affinité est suffisamment profonde. Nul besoin d'ajouter ce second sens émotif pour que le jeu de mots soit significatif.

2.5 Conclusion préliminaire : Des larmes sans tristesse

Dans le présent chapitre, nous avons exploré l'origine des hommes de larmes sur deux plans; il a d'abord été question du contexte cosmogonique dans lequel cette création prenait place puis a ensuite été traitée la question de l'origine langagière du mytheme. Sur les deux plans, il est apparu que ce mode de création n'était, finalement, pas si singulier qu'il pouvait sembler. En effet, sur le plan cosmogonique, l'homme faisait partie de ces quelques créatures engendrées, dès le début de la création, à partir d'une émanation corporelle d'Atoum qui, pour créer, se devait de composer avec l'unicité de son être. Quant au plan linguistique, le jeu de mots était couramment utilisé pour expliquer l'origine ou les caractéristiques d'une entité donnée et cet usage transcendait même les frontières de l'Égypte ancienne.

Bien que la création des hommes par les larmes d'Atoum ait eu, sur plus d'un plan, des caractéristiques analogues à d'autres créations, certains auteurs ont voulu interpréter différemment ce mode de création qu'ils considéraient singulier⁹⁴. Si les premières entités à être engendrées étaient le résultat de diverses humeurs corporelles

⁹³ E. Hornung, *Op.cit.*, p.150.

⁹⁴ Voir Chapitre I, « 1.3.3.1 Des hommes de tristesse ou de colère », p.31 à p.37.

du créateur, les hommes étaient, pour eux, surtout le résultat d'une émotion. Si, d'ordinaire, la juxtaposition de deux termes partageant une assonance commune témoignait d'un lien unissant les deux concepts, le jeu de mots entre hommes et larmes témoignait, quant à lui, d'un double lien, expliquant à la fois la naissance de l'humanité et, en même temps, sa condition marquée de chagrin⁹⁵. Cependant, cette tendance à mettre l'homme en quelque sorte à part des autres créatures, à interpréter son mode de création distinctement des autres ne nous a pas semblé justifié, dès lors que l'on situait l'anthropogonie dans son contexte cosmogonique et linguistique.

De manière générale, c'est essentiellement la charge sentimentale des larmes et, par extension, du dieu créateur, qui nous a jusqu'à maintenant intéressée. Or, l'émotivité supposée d'Atoum ne semble pas avoir été mise en valeur par ceux ayant immortalisé les Textes des Sarcophages. En revanche, ce sur quoi on avait insisté, c'était la manière dont l'un avait engendré le multiple, en focalisant davantage sur le résultat, plutôt que sur la cause. Ce qui importait dans les pleurs, la jouissance ou le crachat d'Atoum, c'est que ces différentes manifestations corporelles résultaient en un surpassement de la solitude par la multiplicité et ceci importait bien davantage que les causes qui en étaient à l'origine.

Sur le plan linguistique, nous avons pu saisir combien les mots étaient empreints d'une gravité ontologique pour les Égyptiens. Le jeu de mots qui nous préoccupait devait donc être pris au sérieux, il témoignait de l'origine des hommes. Fallait-il aussi qu'il comporte une autre vérité ? La révélation de la provenance de l'humanité n'était-elle pas en soi suffisante ? La graphie des mots, elle aussi indice de leur essence, semblait nous montrer la réponse. Effectivement, le déterminatif utilisé pour le terme « larme » ne mettait pas en valeur la notion de tristesse, mais plutôt

⁹⁵ S. Bickel, *Op.cit.*, p.200.

l'organe qui en était à l'origine, ce faisant, l'action de pleurer semblait renvoyer davantage à un mécanisme corporel qu'à une manifestation émotionnelle.

CHAPITRE III

DES ÊTRES DE SUBSTANCE DIVINE : MODES DE CRÉATION PARTAGÉS ET COMMUNAUTÉ D'ORIGINE DES HOMMES ET DES DIEUX

3.1 Introduction



L'objectif principal du dernier chapitre étant de reconsidérer l'interprétation voulant que les larmes à l'origine des hommes soient empreintes d'une charge émotive, négative de surcroît, nous avons, ce faisant, surtout insisté sur ce que, selon nous, les hommes de larmes n'étaient pas. Inversement, le présent chapitre voudra trouver la réelle signification, s'il en est une, de la conception anthropogonique égyptienne. Dans la mesure où nous avons rejeté l'interprétation qui mettait l'homme à l'écart des autres créatures produites lors de la troisième phase du processus créateur, il nous faudra maintenant le replacer dans son contexte cosmogonique et ainsi le réhabiliter au sein de la communauté d'êtres qui sont engendrés par le créateur dès les temps primordiaux. C'est ainsi que nous nous pencherons, en premier lieu, sur le mode de création par les larmes afin de constater qu'il n'était pas exclusif à l'homme. Dans un second temps, nous examinerons la création lacrymale en fonction des autres modes de création employés par Atoum afin de rompre son état de solitude, ce faisant, nous verrons que l'engendrement par les larmes n'avait rien d'exceptionnel, tout au contraire. Nous terminerons en jetant un coup d'œil sur la pensée anthropogonique de la civilisation mésopotamienne, voisine des Égyptiens, ce qui nous permettra de mieux apprécier l'anthropogonie qui fait l'objet de notre étude.

Au final, sera mise en lumière la forte union qui, à l'origine, caractérise les êtres émanant d'Atoum.

3.2 La création par les larmes, unique à l'homme ?

Dans le chapitre précédent, nous avons vu que certains auteurs interprétaient la création par les larmes comme une création toute singulière; attribuée à l'homme, elle lui transmettait son caractère affligeant. Ce mode de création n'est toutefois pas aussi particulier que certains semblent le suggérer parce que, tout d'abord, il n'est pas réservé à la création des hommes. En effet, il se trouve que, dans les sources de toutes les époques, plusieurs autres entités sont à leur tour le produit des pleurs du créateur ou d'une autre instance divine et ces différentes créations n'ont rien de particulièrement affligeant. Voyons-en quelques exemples.

3.2.1 Des poissons de larmes

Durant l'Ancien Empire, quelques textes mettent en relation les mots « poissons » et « larmes ». Il existe, en effet, certaines attestations sur des monuments funéraires d'une graphie non conventionnelle du mot « poissons », où les signes habituels *r* et *m*, soit la bouche et la chouette, , sont substitués par le signe déterminatif renvoyant à l'action de « pleurer » ¹. Comme le jeu de mots qui fait l'objet de notre étude, c'est une similitude phonologique qui est à l'origine de cette association particulière, le mot « poissons » *rm.w* étant similaire à la racine *rm* « pleurer ». Il est probable que cette étymologie populaire fut alors accompagnée d'une explication mythologique semblable à la conception des hommes

¹ B. van de Walle, *L'humour dans la littérature et dans l'art de l'ancienne Égypte*, Leiden, Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 1969, p.3-p.4.

de larmes², néanmoins, pour l'époque, nous n'en possédons pas d'attestation explicite. Le lien unissant les deux termes est toutefois explicité dans quelques textes ultérieurs.

C'est ainsi que l'on peut lire le passage suivant dans le Papyrus Carlsberg, un ensemble de papyri médicaux d'époque tardive contenant rituels, formules magiques et traitements. Notre extrait, principalement rédigé en hiératique, possède un parallèle dans la tombe de Séthy 1^{er}, roi de la XIX^e dynastie³ :



*Elles [les étoiles] sont tombées, leurs os sont à terre tandis que leurs b3w, qui sont tombés par terre sont sortis. Leurs larmes sont tombées et se sont manifestées en tant que poissons. La vie de l'étoile est advenue dans le bassin. Elle est advenue en tant que poisson puis elle est sortie de l'eau [...]*⁴


² Ibid.

³ F. Servajean, « Des poissons, des babouins et des crocodiles » dans I. Régen et F. Servajean (éd.), *Verba Manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks*, CENiM2, Montpellier, Université Paul Valéry, 2009, p.411.

⁴ H. O. Lange, O. Neugebauer, *Papyrus Carlsberg No.1. Ein hieratisch-demotischer Kosmologischer Text*, Copenhague, 1940, pl.25* & pl.26*, VI, 9-16. Traduction de F. Servajean, *Loc.cit.*, p.411.

Nous retrouvons, dans cet extrait, la capacité transformatrice des larmes; en tombant des étoiles, elles engendrent des poissons. Notons néanmoins qu'il ne s'agit pas ici d'une explication cosmogonique à proprement parler dans la mesure où les larmes des étoiles ne sont pas à l'origine des poissons en tant qu'espèce. Aussi, ce jeu de mots ne semble pas, dans cet exemple, dévoiler une quelconque vérité ontologique; utilisé dans un contexte magico-médical, on y a vraisemblablement recouru pour ses propriétés magiques.

Dans la mesure où nous désirons montrer le caractère souvent bénéfique des larmes créatrices, il importe ici de mentionner la perception ambiguë qu'avaient les Égyptiens des poissons. D'une part, les poissons pouvaient avoir une connotation fort négative. Jusqu'à la période gréco-romaine, ils étaient, par exemple, associés à l'impureté⁵. Ainsi, dans les Textes des Pyramides, les signes les représentant étaient systématiquement supprimés. « On aurait voulu éviter que le pharaon défunt puisse être incommodé dans l'au-delà, ces hiéroglyphes, comme toute image, étant susceptibles de capter l'être des poissons et, donc, la peste de leur corruption potentielle. »⁶ D'ailleurs, le signe du poisson était utilisé pour former des mots à sens

péjoratif, il déterminait notamment le mot *bw.t*, , « aversion, abomination, interdits religieux »⁷. Aussi, les poissons en général étaient pensés comme des figurations de l'ennemi⁸. Considérant cette perception dépréciative du poisson, d'aucuns pourraient conclure que leur origine dans les larmes célestes est une sorte d'étiologie de cette conception négative. Bien que cette interprétation soit plausible, il nous semble que, dans notre extrait, les poissons engendrés par les larmes soient

⁵ P. Vernus et J. Yoyotte, *Bestiaire des pharaons*, Paris, Perrin, 2005, p.196.






⁶ *Ibid.*

⁷ *Ibid.*, p.196-197.

⁸ N. Guilhou et J. Peyré, *La Mythologie égyptienne*, Paris, Marabout (Hachette), 2005, p. 330.

plutôt liés à la vie primitive et à son caractère cyclique. C'est d'ailleurs cette conception qui semble se dégager d'un autre texte où est attesté le même calembour.

La section P du papyrus magique Harris, datant de la XIX^e dynastie, contient une formule magique destinée à contrer les attaques de crocodiles⁹. Ce texte est d'une grande complexité puisque, regorgeant de calembours, plusieurs lectures sont possibles. S'y trouve notamment le jeu de mots entre « larmes » et « poissons » :


 d=s.t sdr p3 rmw hr h3y.t

 bw thb-n sw h3nw [...]

 rmw=s <m> h3y.t (r) mw

 mk hr nk=f mw.t=f 3s.t rmw(.t)=s h3y.t r mw

 mh m wd.w m r(3) n(y) 3n

*Elle a (aussi) fait en sorte que le poisson (rm) gise dans la vase lorsque le flot ne l'immerge pas [...] Ses larmes (rmw(.t)=s) tombent dans l'eau (mw) ! Vois, Horus, il a pris sa mère (mw.t) Isis, ses larmes (rmw.t) tombant dans l'eau (mw), une coudée de poissons wd grâce au discours/dans la bouche du Babouin [...]*¹⁰

⁹ Voir l'article de F. Servajean, *Loc.cit.*

¹⁰ Extrait du P. Harris 501, section P, Chr. Leitz, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, HPBM 7, Londres, 1999, pl.18, l.8-12 pour le texte hiératique, transcrit en hiéroglyphes. Traduction de F. Servajean, *Loc.cit.*, p.406.

Dans cet extrait, suivant deux séries de jeux de mots¹¹, les larmes de la déesse Isis, mère d'Horus, se transforment, au contact de l'eau, en poissons¹² et il est précisé qu'il s'agit de tilapias (poissons-*wḏ*). Or, comme le souligne F. Servajean, la fonction des tilapias est ici mise en lien avec le contexte de récréation quotidienne du monde, dont le Babouin, aussi mentionné, contribue par sa prière matinale (« *au discours/dans la bouche du Babouin* »)¹³. En effet, « ces poissons étaient censés protéger la barque solaire lors de son périple diurne après avoir aidé le soleil à vaincre Apophis. »¹⁴ Ces poissons jouent ainsi un rôle positif pour la création, guidant cycliquement la barque depuis les eaux primordiales.

3.2.2 Des larmes créatrices et la pratique du culte

La création par les larmes est aussi attestée plus explicitement pour plusieurs autres réalités et ce, sans qu'il y ait nécessairement recours aux jeux linguistiques. Le Papyrus Salt 825, un document contenant essentiellement des écrits rituels rédigé entre les XXVI^e et XXX^e dynasties s'ouvre sur la mort catastrophique d'Osiris et sur l'accablement de tous qui s'ensuit¹⁵. Les dieux, affectés, extériorisent leur état d'esprit :








¹¹ « [...] le magicien se livre ici à une série de jeux de mots qui lui permet de glisser vers une nouvelle thématique : glissement du motif des larmes (*rmw.t*) de la déesse vers les poissons (*rm.w*), mais également d'Isis, désignée comme mère (*mw.t*), et de ses larmes (*rmw.t*) vers l'eau (*mw*) », *Ibid*, p.411.

¹² *Ibid*.

¹³ *Ibid*, p.418.

¹⁴ *Ibid*, p.418-419.

¹⁵ N. Guilhou et J. Peyré, *Op.cit.*, p.14.


 hr rm(=w) h3=y mw m ir.t=f r t3 rd=f hpr(=w) enty [...]

 šw tfnw.t rm(=w) r=f wr

 h3=y mw m ir.wt r t3 rd=f hpr(=w) sntr.w

 pw wn-in r rm=f m-whm h3(=w) mw m ir.t=f r t3

 hpr=f m cfy wnn cfy

 kd=w hpr(=w) wp=f m hrr.wt nh.wt nb.(w)t

 hpr(=w) mnḥ pw hpr(=w) bit pw m mw=f

Horus a pleuré. L'eau de son œil est tombée sur le sol. Elle a germé, c'est ainsi qu'a été créé l'oliban sec. [...] Chou et Tefnout ont pleuré abondamment à propos de lui (Osiris).

L'eau provenant des yeux est tombée sur le sol. Elle a germé, c'est ainsi qu'a été créée la racine de térébinthe. Puis, Rê a pleuré de nouveau. L'eau de son œil est tombée sur le sol.

Elle s'est transformée en abeille. Une fois façonnée et transformée en abeille, elle se déploie dans les fleurs de tous les arbres. C'est ainsi que cette cire est créée, alors que ce miel est créé de son eau.¹⁶

¹⁶ Transcription hiéroglyphique dans P. Derchain, *Le papyrus Salt 825, rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Académie royale de Belgique, Bruxelles, 1965, p.1a-2a. Notre traduction tient en compte la traduction de P. Derchain, *Ibid.* p.137.

Dans cet extrait, les larmes de différentes divinités sont à l'origine de deux résines précieuses de même qu'elles engendrent les abeilles. En outre, ce ne sont pas uniquement les larmes des dieux qui sont ici fécondes, d'autres humeurs divines sont, à leur tour, prolifiques; ainsi le sang coulant du nez de Geb engendre les pins, la sueur de Rê, fatigué, se change en lin, de même que son crachat et son vomissement deviennent bitume. Pour P. Derchain, cette recension cosmogonique se distingue par « son caractère strictement utilitaire. »¹⁷ En effet, les divers éléments issus des écoulements divins seront nécessaires à l'embaumement et à la momification du corps d'Osiris¹⁸, rituel qui aura pour effet de résorber la menace à l'équilibre du monde que constituait justement la mort de ce dernier¹⁹. Aussi, les modes de production variés à l'origine des divers végétaux et aromates semblent avoir été choisis aléatoirement, sans qu'on distingue de lien étymologique, ni de lien ontologique entre l'écoulement à l'origine de la substance donnée. Dans cette cosmogonie singulière, « on a voulu simplement marquer le caractère divin, puisque de provenance divine, des produits créés. »²⁰

Bien que les diverses substances issues des divinités aient, selon toute vraisemblance, été introduites dans le récit afin de combler un besoin précis, il nous apparaît pertinent de souligner que ces éléments sont tous utilisés dans la pratique du culte en général²¹. Entre autres, l'oliban sec était l'une des résines précieuses que l'on

¹⁷ *Ibid.*, p.29.

¹⁸ D. Meeks et C. Fayard-Meeks, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, Paris, Hachette, 1993, p.108-109.

¹⁹ P. Derchain, *Op.cit.*, p.30.

²⁰ *Ibid.*, p.29.

²¹ Ceci a été très brièvement remarqué par W. Guglielmi, « Lachen und Weinem in Ethik, Kult, und Mythos der Ägypter », *CdE*, LV, 1980, vol. 55, n°109-110, p.85.

consommait à l'intention des dieux²². La résine de térébinthe, communément traduit par « encens », était notamment utilisée pour enfumer les offrandes destinées à la consommation divine²³. D'ailleurs, le terme égyptien que l'on traduit par encens, *sntr*



, signifie, littéralement « ce qui rend divin ». Les produits de l'abeille, quant à eux, étaient éminemment recherchés, on utilisait la cire notamment pour enduire les statues de culte tandis que les miels les plus fins étaient réservés à la consommation royale et divine²⁴. Ajoutons, finalement, que le lin était en usage autant dans le domaine funéraire que cultuel²⁵ et que le pin pouvait fournir le bois destiné à la construction de sarcophages²⁶.

Dans le chapitre précédent, nous avons fait remarquer que les larmes, même si elles étaient versées dans un contexte affligeant, pouvaient très bien avoir un résultat bénéfique²⁷. Nous en avons ici un exemple concret, ce sont non seulement les larmes, mais tous les fluides divins qui, jaillissant dans une situation des plus dramatiques, font naître des éléments utilisés dans la pratique du culte qui est essentiel au maintien de l'ordre cosmique et donc foncièrement positif pour la création.

²² N. Guilhou et J. Payré, *Op.cit.*, p.305.

²³ *Ibid.*, p.306.

²⁴ J. Leclant, « L'abeille et le Miel dans l'Égypte pharaonique », dans R. Chauvin (dir.), *Traité de biologie de l'abeille*, vol.5, Paris, Masson, 1968, p.58.

²⁵ N. Guilhou et J. Payré, *Op.cit.*, p.288.

²⁶ *Ibid.*, p.293.

²⁷ Chapitre II, 2.3.1 « La primordialité de l'homme et les causes des pleurs d'Atoum », p.55 à p.58.

3.2.3 Des dieux de larmes, des dieux de tristesse ?

À la liste des réalités engendrées à partir des larmes divines, il pourrait encore s'ajouter d'autres éléments²⁸. Terminons, néanmoins, cette courte énumération par trois exemples qui ont en commun la créature générée à l'issue des larmes et que nous considérons particulièrement éloquents quant à la signification d'un tel mode de création.

Sur l'un des murs de l'enceinte du Temple de Karnak dédiée à la déesse Mout, l'égal féminin du dieu solaire Amon, nous pouvons apercevoir une scène où le roi Séthy 1^{er} est agenouillé devant la déesse, effectuant une offrande traditionnelle d'encens. Une incantation accompagne la gravure et nous y lisons ceci :

psd.t 3.t psd.t nds.t htp.ti hr st id.t=s

htp(=w)ir.t ir hr hdt

hpr(=w) ntr.w r rmw.t=s snh(=w) tm m iwf=s

*Grande Ennéade et Petite Ennéade sont satisfaites du parfum de son [Mout] effluve
car c'est satisfaisant ce que fait l'Œil d'Horus blanc
Les dieux ont été créés de ses larmes [celles de Mout] et Atoum est nourri de ses
chairs²⁹*

²⁸ Entre autres exemples, certains textes mentionnent la création du vin et d'un étang par les larmes, M. Malaise, « Calembours et mythes dans l'Égypte ancienne » dans *Le mythe, son langage et son message. Acte du colloque de Liège et Louvain-La-Neuve*, H.Limet et J. Ries (éd.), Louvain-La-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1983, p.105. Les plantes en général seraient, elles aussi, issues de l'œil du créateur, D. Lorton, « God's Beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, the Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aton », *SAK*, 20, 1993, note 14, p.129.

²⁹ Notre traduction tient compte de celle qui nous a été suggérée par B. Mathieu. Comme le suggère H. Nelson, notons que le m situé entre *hpr* et *ntr.w* n'a pas été pris en compte dans la translittération, *Spell*

Dans cet extrait, Mout, ici identifiée à la lune (« *Œil d'Horus blanc* »), engendre à partir de ses larmes nuls autres que les dieux. Et si l'on se fie au champ lexical de l'incantation, cette création est perçue de façon joyeuse. Les dieux, satisfaits du parfum de Mout, c'est-à-dire de sa présence³⁰, sont également satisfaits de ce que son œil a accompli, autrement dit, ils se réjouissent d'avoir été créés par lui³¹. Pour W. Guglielmi, ce motif des larmes à l'origine des dieux, datant du Nouvel Empire, est, à n'en pas douter, utilisé en tant que métaphore de l'émanation et est en étroite association avec l'idée de différenciation sous-jacente à la création³².

Lors de la XXI^e dynastie, un genre littéraire se développe dans lequel le dieu Amon décrète la divinisation de certains personnages au pouvoir influent³³. Ces louanges débutent par l'énumération d'une longue série de prédicats concernant Amon, chacun célébrant sa supériorité singulière. La *Louange d'Amon* du décret de Nesikhonsou, épouse du Grand-Prêtre d'Amon Pinedjem II, commence en rappelant les accomplissements cosmogoniques d'Amon qui, au cours du Nouvel Empire, s'était accaparé du rôle primordial assuré par Atoum dans la tradition héliopolitaine. Il est ce « premier (dieu) primordial qui a mis au monde les dieux primordiaux par qui tout dieu est venu à l'existence, l'Un qui demeure unique, qui a fait ce qui existe quand la terre commença pour la première fois [...] »³⁴

for Making Incense to Mut, Episode 57, K17, fig. 40, « Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I-(Concluded) », *JNES*, Vol. 8, No. 4, Oct. 1949, p.341 à p.342.

³⁰ Au sujet du parfum divin, voir « 3.3.2 Dieux et hommes : Altérité ou identité d'origine ? », p.100 à p.104.

³¹ Outre les dieux en tant qu'espèce, il est, à l'occasion, dit de la déesse Hathor qu'elle est issue des larmes de l'Œil solaire, J.C. Darnell, « *The Apotropaic Goddess in the Eye*, *SAK*, 24, 1997, p.43.

³² W. Guglielmi, *Loc.cit.*, p.83.

³³ A. Barucq et F. Daumas (trad.), *Hymnes et Prière de l'Égypte ancienne*, Paris, Du Cerf, 1980, no 79, p.255.

³⁴ *Louange d'Amon du décret pour Nesikhonsou*, l.2-3 dans *Ibid.*, p.256-257.

Un peu plus loin nous rencontrons un thème qui nous est désormais familier. En effet, nous pouvons lire la proposition suivante :

*Les hommes sont sortis de ses yeux divins,
Les dieux des paroles de sa bouche.*³⁵

Remarquons que le jeu de mots qui unit les hommes aux larmes est ici tacite, les auteurs ayant plutôt choisi d'explicitier l'association, les hommes provenant de l'œil divin³⁶. Cependant, il n'y a rien de réellement nouveau dans cette affirmation puisque cette substitution était déjà attestée dans les Textes des Sarcophages³⁷. C'est plutôt une variante du passage qui est pour le moins surprenante. En effet, le décret de Penedjem II présente la même louange avec toutefois quelques nuances. Dans cette version, ce passage remplace le précédent :

*Les dieux sont sortis de ses yeux divins*³⁸

Les dieux peuvent non seulement être issus des larmes divines, mais les termes « hommes » et « dieux » peuvent être intervertis dans un contexte qui demeure identique. Conséquemment, il semble que ce soit la procréation par Amon, des dieux et des hommes, que les auteurs ont voulu célébrer, axant sur l'origine divine des deux entités indistinctement du contexte et du mode de création.

Notre dernier exemple, datant du Moyen Empire cette fois, est issu des Textes des Sarcophages. Dans le court TS 711, le défunt s'attribue les aspects de plusieurs




³⁵ *Ibid.*, l.19-20, p.258 et p.259.

³⁶ B. Mathieu, « Les hommes de larmes. À propos d'un jeu de mots mythique dans les textes de l'ancienne Égypte », dans *Hommages à François Daumas* Vol. II, Montpellier, 1986, p.501.

³⁷ Nous l'avons notamment rencontré dans le passage CT 80 II 33d-f (version B1C).

³⁸ A. Barucq et F. Daumas, *Op.cit.*, note n, p.258.

divinités pour, enfin, s'identifier au créateur lui-même, dans ce cas Rê. Nous y lisons ceci :


i-n=i whm=i n=f rm.w=f ink r̥ rm(w) sw ds=f m ir.t=f w̥.t

hm=t(w) h.t m ir.t=i skbb w̥.wt m rmw.t=i

ink [?] pw n(y) r̥ ts(w) r̥ hrw nb i̥-n(=i) w̥i hr rmw.t

Je suis venu afin que je puisse renouveler pour lui ses larmes !

Je suis Rê qui se pleure lui-même grâce à son œil unique !

Que soit éteint le feu, grâce à mon œil

et que les chemins soient rafraichis, grâce à mes larmes !

Je suis ce (support³⁹) de Rê qui élève Rê chaque jour.

Je me suis lavé, étant sous les larmes.⁴⁰

Dans cet extrait, les larmes sont une nouvelle fois fécondes et, dans le cas présent, elles servent à illustrer l'autogenèse du créateur, le caractère aqueux voulant peut-être rappeler les eaux desquelles il est issu. Aussi, les larmes y semblent détenir des vertus salvatrices et purifiantes, aspects sur lesquels nous reviendrons⁴¹.

³⁹ Nous reprenons ici la suggestion de C. Carrier, *Textes des Sarcophages du Moyen Empire égyptien*, Éditions du Rocher, Monaco, 2004, p.1619

⁴⁰ CT VI, 342k-q [TS 711]

⁴¹ Voir Chapitre IV « 4.3.3 Fertilité et purification : Du caractère vivifiant des larmes », p.134. à p.137.

3.2.4 La création par les larmes : Un mode de création fréquent

Nous constatons donc que la création par les larmes, bien qu'elle ait concerné le plus souvent l'humanité, ne lui était pas unique et que tout compte fait il s'agissait d'un mode de création répandu. Ce sont ainsi des réalités diversifiées qui, dès les périodes les plus anciennes⁴², sont produites à partir de larmes, pour la plupart, divines. Aussi, nous estimons que ces diverses attestations remettent en question l'idée que ce mode de création particulier transmet nécessairement un état de tristesse à l'entité créée. Pour reprendre les propos de D. Lorton au sujet de la création des plantes par l'œil du dieu créateur : « *Surely we are not to understand that plants were born to suffer !* »⁴³ Nous pensons que cela s'applique également aux autres créations énumérées ci-haut. Dans aucun des cas nous ne pensons qu'il serait adéquat que de leur conférer un caractère affligeant. Et ceci est particulièrement vrai, pensons-nous, en ce qui concerne la création des dieux et du créateur lui-même. En fait, ce qui ressort de différents épisodes mettant en scène les larmes créatrices, c'est davantage le rôle positif des entités qui en sont issues pour le monde créé.

Bien que les poissons aient eu une certaine ambivalence dans la pensée égyptienne et que, de prime abord, ils aient pu être perçus péjorativement, leur création dans les larmes ne semblait pas détenir de charge négative particulière. Aussi, c'est plutôt leur primitivité et leur aspect protecteur qui étaient mis de l'avant dans les deux textes présentés. Moins équivoque étaient les créations figurant dans le Papyrus Salt 825; si les fluides divins provenaient incontestablement d'une situation des plus affligeantes, ce qui en résulta, au contraire, étaient profondément positif. En plus de ne pas être exclusives à la création de l'homme, les larmes étaient, finalement,

⁴² Contrairement à ce qu'affirme S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne. Avant le Nouvel Empire*, Fribourg, Orbis Biblicus et Orientalis 134, 1994, p.96.

⁴³ D. Lorton, *Loc.cit.*, note 14, p.129.

l'un des moyens par lequel furent engendrés les êtres par excellence, ceux qui étaient essentiels au bon déroulement du monde, les dieux. En tenant compte de leur sublimité, il est inutile ici d'insister sur l'absence de tristesse lors de telles créations. Bien au contraire, les larmes étaient perçues positivement dans les diverses attestations que nous avons considérées. Pouvant égayer les dieux dont elles étaient à l'origine, les larmes fertiles étaient l'un des prédicats célébrés dans les *Louanges d'Amon*, aussi pouvaient-elles avoir ses effets bénéfiques.

Finalement, l'usage assez fréquent, toutes périodes confondues, de la création lacrymale semble conforter l'idée qu'au sein du jeu de mots initial entre « homme » et « larme », c'était bel et bien le mode de création sur lequel les théologiens voulaient insister, plutôt que sur une condition inhérente de tristesse. D'un autre côté, l'idée des hommes de larmes ne semble pas particulièrement attestée en dehors du contexte créateur. Si la prime signification du calembour était réellement la condition affligeante de laquelle l'humanité est issue, celle-ci aurait potentiellement été rappelée dans d'autres contextes. En effet, une telle acception des hommes de larmes concernerait non seulement l'anthropogonie, lors de la troisième phase du processus créateur, mais elle aurait également un impact sur la nature propre et actuelle de l'homme. Et, selon nos connaissances, cet état de tristesse n'est apparemment pas exprimé dans d'autres genres littéraires, pensons notamment à la littérature pessimiste⁴⁴.

⁴⁴ Une telle enquête ne semble pas exister et serait donc à réaliser. Cette déduction vient néanmoins des sources utilisées par les égyptologues pour traiter des hommes de larmes qui sont, pour la plupart, issues d'un contexte funéraire, hymnique ou sapiental. Voir notamment la liste des différentes attestations des hommes de larmes dans, B. Mathieu, *Loc.cit.*, note 2, p.507.

3.3 Proximité de nature : De l'origine divine des dieux et des hommes

Nous venons de voir que la création par les larmes n'était pas que l'apanage de l'humanité. Ce faisant, l'engendrement cosmogonique des hommes perdait quelque peu de cette singularité qui, pour certains auteurs, le caractérisait. Il convient maintenant de considérer la création lacrymale en fonction des autres modes de création utilisés par Atoum pour se multiplier. Nous verrons que, dans ce cas aussi, ce n'est pas la singularité qui caractérisait ce mode de création, bien au contraire.

3.3.1 Les modes de création comme métaphore biologique

C'est en recourant à une grande variété d'images que les Égyptiens ont réfléchi aux différents modes de création utilisés par Atoum pour se multiplier. Outres les larmes créatrices, nous avons déjà évoqué la genèse par mucosité, le crachat (*is*) ou l'expectoration (*tfn*), la création suite à une expiration nasale (*nfs*) et la création par le sperme (*mtwt*). À cela, nous pouvons encore ajouter la création par la salive (*ntt*)⁴⁵ et celle par la sueur (*fdt*)⁴⁶. Aussi, ces diverses substances créatrices peuvent être répertoriées, de manière plus générale, comme résultant d'une humeur divine (*rdw*), mode par ailleurs attesté dans les Textes des Sarcophages :

⁴⁵ La création par excellence de la salive est celle des dieux. Ce type de création fait, encore une fois, intervenir un jeu de mots entre salive (*ntt*) et dieux (*ntr.w*). Ce serait le jeu de mots des hommes de larmes qui aurait servi de modèle à la création des dieux par la salive, B. Mathieu, *Loc.cit.*, p.502.

⁴⁶ Plus bas, pour plus de détails.



i 8 hh.w ipw ir(w).w Npn m rdw n(y) iw=f

Ô, ces huit HH, qu'a créés ce N au moyen des humeurs de sa chair!⁴⁷

Bien que l'imagination des théologiens puisse nous sembler fertile, nous pouvons néanmoins constater qu'elle répondait à une logique interne, les différents modes de création susmentionnés faisant clairement partie d'un même registre, celui des procédés physiologiques de création.

À ces créations qui relèvent de la biologie humaine, nous devons mentionner une autre catégorie qui concerne, cette fois, la sphère intellectuelle. Dans ce cas, le dieu créateur, usant autrement de son corps, recourt à son cœur, à son esprit et à sa parole afin de vaincre sa solitude⁴⁸. Par exemple, l'un des moyens par lequel Chou est engendré, c'est par le biais de la volonté qui émane du cœur d'Atoum, siège de la conscience et de l'intellect pour les anciens Égyptiens :



kmj-n=f wi m ib=f ir-n=f wi m jhw=f

*Il m'a créé par sa volonté,
il m'a fait par sa magie-akhou⁴⁹*

⁴⁷ CT II, 7c-d [TS 76] (version B1B0).

⁴⁸ Dans la mesure où nous nous intéressons davantage aux substances biologiques concrètes avec les larmes au premier plan, nous n'avons pas trouvé essentiel de développer cette question. À cet effet, le lecteur pourra entre autres se référer à S. Bickel, *Op.cit.*, p.86 à p.91 et p.100 à p.111.

⁴⁹ CT I, 337c-339a [TS 75] (version M28c).

Notons que dans les Textes des Sarcophages, ces deux catégories de création ne se concurrencent pas, les deux types se rencontrant dans les mêmes passages sans qu'ils soient mis en opposition⁵⁰. En fait, bien que nous les regroupons dans deux catégories différentes, la distinction entre ces modes demeure floue. « À vrai dire une démarcation nette entre les procédés physiques et le recours à la magie verbale est difficile à tracer, car les théologiens interprétèrent très tôt les premiers comme les symboles du second. »⁵¹ D'ailleurs, pour M. Bilolo, tous ces modes de création partagent une origine commune, tous les êtres ayant d'abord existé dans le cœur du créateur en empruntant, pour se développer, des voies de sorties différentes, autrement dit les organes de ce dernier⁵².

Aussi, considérant le principe égyptien qui a été évoqué dans le chapitre précédent⁵³ et voulant que, pour exister, une chose devait d'abord être nommée, tous ces modes de création relèvent d'une certaine manière de l'engendrement par la parole. D'ailleurs, les textes égyptiens ne nous expliquent jamais comment la substance créatrice devint l'être créé; aucune transformation n'est en fait nécessaire, la substance étant immédiatement l'objet créé⁵⁴. Comme l'avancent S. Sauneron et J. Yoyotte, « [...] ces genèses par émanation physique décrivent comme un processus

⁵⁰ Entre autres textes, dans le TS 76 sont répertoriées la création par humeurs divines, par crachat et par la parole. Quant au TS 75, il regroupe pas moins de sept modes de création pour la seule divinité Chou : il y a quatre créations à partir d'un membre du corps d'Atoum (nez, jambes, bras, membres), l'une à partir de son haleine et les autres à partir de puissances (volonté-*ib* et puissance *ḥw*), *Ibid.*, p.255.

⁵¹ S.Sauneron. et J.Yoyotte, « La naissance du Monde selon l'Égypte ancienne » dans Esnoul, Anne-Marie (et al.), *La Naissance du Monde, Sources Orientales 1*, Paris, 1959, p.40.

⁵² M. Bilolo, « Du cœur *h3tj* ou *jb* comme l'unique lieu de création : propos sur la cosmogénèse héliopolitaine », *GöttMisz*, 58, 1982, p.8-p.9.

⁵³ Voir Chapitre II « 2.4.2 Le mot comme essence ontologique », p.69 à p.73.

⁵⁴ S. Bickel, *Op.cit.*, p.72.

spontané la matérialisation des « substantifs », ce que les textes attestant de la « création par le verbe » attribuent à une initiative consciente de « celui qui fit les noms » »⁵⁵. Finalement, ces deux catégories de création sont similaires dans la mesure où elles ont été pensées suivant un même modèle. Nous remarquons en effet que ces différents processus créateurs sont essentiellement des « [...] métaphores biologiques, concevant les composantes du monde comme issues de façon organique et évolutive du corps et de l'esprit du créateur. »⁵⁶



C'est dans cette perspective d'ensemble que nous pensons qu'il faut situer les larmes d'Atoum. Celles-ci sont au même titre que peuvent l'être le sperme, le crachat ou encore la sueur, une substance corporelle et c'est d'abord pour cette raison que les Égyptiens y ont fait appel. Étant donné la proximité phonologique entre « larme » et « homme », il devint tout à fait naturel que la création par excellence des larmes, soit celle de l'homme, bien que, comme nous l'avons constaté, elle ne lui était pas réservée. Ce choix d'images organiques est d'autant plus cohérent considérant qu'elles ont l'avantage de rendre immédiatement intelligible et d'illustrer à merveille les deux idées-maîtresses de la pensée égyptienne en matière cosmogonique, à savoir, d'une part, la diversification des éléments de la création à partir d'un foyer unique de diffusion et, d'autre part, la continuité de la matière depuis la masse originelle aux éléments créés⁵⁷.

D'ailleurs, si on reprend les signes de l'œil qui pleure utilisés pour déterminer les termes reliés aux larmes créatrices, ceux-ci semblent suggérer, par le biais d'une seule image, cette idée de diversification à partir d'une origine commune. Il y a par

⁵⁵ S. Sauneron et J. Yoyotte, *Loc.cit.*, p.39-40.

⁵⁶ S. Bickel, *Op.cit.*, p.71.

⁵⁷ J.P. Allen, *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven, Yale Egyptological Studies 2, 1988, p.14.

exemple le signe de l'œil doublé des trois traits du pluriel  et, de façon encore plus évocatrice, on trouve le déterminatif de l'œil qui pleure où, partant d'un même point, le centre de l'œil, les trois larmes, c'est-à-dire une multiplicité d'entre elles, se dispersent .

Aussi, et bien que nous soyons en présence d'un système religieux fortement anthropomorphique, nous ne croyons pas que cet ensemble d'images biologiques soient à comprendre littéralement comme l'avaient avancé les auteurs de « La Naissance du monde selon l'Égypte ancienne »⁵⁸. En fait, nous sommes plutôt de l'avis de J.P. Allen qui affirme que pour réellement apprécier la pensée égyptienne en termes de création, nous nous devons justement de contempler ce qu'il y a derrière ces images pour enfin saisir les concepts que ces dites images visent à transmettre⁵⁹. Pour l'égyptologue, ce recours aux différentes humeurs issues du corps d'Atoum est à comprendre de manière symbolique : « *The images of Shu's birth through Atum's masturbation or sneezing are not so much a true creation etiology as an attempt to explain the transmission of matter from a single source to its multiple realization in the world.* »⁶⁰ Il estime également que la pensée cosmogonique égyptienne jette davantage son dévolu sur le développement de la création que sur la cause qui en est à l'origine⁶¹. Aussi, son raisonnement peut-il s'appliquer à la création par les larmes.

⁵⁸ Les auteurs affirmaient ceci à propos des tableaux naturalistes de la création : « Ce mode d'apparition, conforme à l'iconographie habituelle et qui répond incontestablement à une notion anthropomorphiste du dieu (plutôt qu'elle ne relève du symbolisme) trouve son prolongement dans l'image qui nous est faite des procédés créateurs du démiurge. Que sa technique soit purement matérielle ou qu'elle soit intellectuelle, celui-ci a besoin d'un corps pareil au nôtre. » S. Sauneron et J. Yoyotte, *Loc.cit.*, p.39.

⁵⁹ J. P. Allen, *Op.cit.*, p.IX.

⁶⁰ *Ibid.*, p.36.

⁶¹ *Ibid.*

Ce qui a fait pleurer Atoum, si jamais il y a une cause à ses larmes, n'est pas ici de première importance. Ce n'est ni l'action de pleurer, ni une quelconque émotivité des larmes qui importent, l'accent n'étant pas ici sur l'anthropomorphisme sous-jacent à ce mode création, qui sert au fond simplement de langage. Il semble plutôt que l'aspect significatif de cette création soit le résultat tangible de ses larmes de même que leur consubstantialité avec le dieu créateur.

3.3.2 Dieux et hommes : Altérité ou identité d'origine ?

Comme nous avons tâché de le souligner et en dépit du fait qu'elles proviennent d'organes émanateurs distincts, les diverses humeurs fécondes jaillissant du corps du créateur partagent une indéniable communauté de nature. Pourtant, c'est en considérant l'opposition de nature de deux de ses substances corporelles, que certains égyptologues ont opposé le mode de création des dieux à celui des hommes.



*C'est de ma sueur que j'ai créé les dieux,
Alors que les hommes sont issus des larmes de mon œil !⁶²*

Pour la période du Moyen Empire⁶³, c'est notamment à la lecture de ce passage que quelques égyptologues discernent une distinction d'origine entre les hommes et les dieux⁶⁴. En effet, certains perçoivent ici la théogonie comme résultant d'une

⁶² CT VII, 464g-465a [TS 1130]

⁶³ Cette opposition nous semble plus valable dans certains textes d'époque tardive, où on oppose la création des dieux par le rire, à la création des hommes par les larmes.

⁶⁴ E. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1996 (1971), p.149.

substance à connotation positive, en opposition avec la création des hommes issus d'une substance malheureuse⁶⁵. Il faut d'abord remarquer que le mode de création des dieux, seule attestation dans les Textes des Sarcophages⁶⁶, est ici la sudation. Ce moyen utilisé par Atoum pour créer ses plus proches semblables n'est pas aussi évocateur pour nous qui lisons ces lignes quelques quatre millénaires suivant leur rédaction, que ne pouvait l'être d'emblée la création par les larmes. Nous avons de toute façon compris qu'une interprétation qui s'avérait spontanée, instinctive, les larmes équivalant à la tristesse, demandait à être nuancée.

Quoi qu'il puisse évoquer pour nous, le moyen de création par la sueur était pour les anciens Égyptiens bel et bien à voir positivement. Pour le comprendre, il faut savoir que « sueur » est l'un des termes égyptiens employés pour désigner le parfum qui se dégage d'une divinité et qui signale ainsi sa présence⁶⁷. Par exemple, dans le texte de la Théogamie d'Hatshepsout, c'est par le parfum que dégage Amon que la mère de la future reine d'origine divine s'éveille :

*Il [Amon sous les traits de l'époux de la reine] la trouva qui dormait dans l'intimité de son palais. À l'odeur du dieu elle s'éveilla; elle sourit devant sa majesté. Alors il s'avança auprès d'elle immédiatement; il la convoita; il porta son désir en elle; il fit qu'elle le vit dans son aspect de dieu après qu'il se fut avancé devant elle, et elle se réjouit de contempler sa perfection. Son désir s'insinua dans son corps, tandis que le palais était inondé du parfum du dieu, toutes ses senteurs étant celle du Pount.*⁶⁸


⁶⁵ Tel est le cas de S. Bickel, *Op.cit.*, p.86.

⁶⁶ E. Hornung, *Op.cit.*, p.149.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Traduction de P. Vernus, *Chants d'amour de l'Égypte antique*, Paris, Imprimerie nationale, 1992, p.133.

L'encens était d'ailleurs parfois nommé « sueur des dieux »⁶⁹. Utilisé lors du culte, ces essences, telles que l'oliban et la résine de térébinthe, voulaient justement évoquer cette présence divine sous forme olfactive. Ajoutons que celui qui bénéficiait de ces fumigations, se voyait conférer un véritable statut divin⁷⁰. C'est ainsi en faisant référence à cet aspect positif de la sueur que S. Bickel, à l'instar d'E. Hornung, considère les deux propositions contenues dans l'extrait du TS 1130 comme étant opposées; les dieux sont issus d'une substance noble, alors que les hommes sont issus d'une substance de tristesse⁷¹.

De notre avis, cette proposition pourrait être interprétée non plus comme une opposition, nous avons déjà montré pourquoi nous n'agréons pas la thèse des larmes d'affliction, mais plutôt comme une mise en parallèle. Nous suggérons en effet de lire dans ce vers, un rapprochement entre la nature originelle divine et humaine, plutôt qu'un éloignement. Pour ce faire, considérons d'abord, la construction grammaticale de l'exemple qui nous interpelle ici. La traduction de ce qui semble être une conjonction de coordination qui unit les deux propositions est, en fait, incertaine. En effet, la copule *iw* () est généralement intraduisible et son exacte signification est toujours débattue entre les égyptologues⁷². Dans le passage nous concernant, la copule est comprise différemment dépendamment des traducteurs. C. Carrier la traduit par « alors que »⁷³ et, de façon similaire, D. Lorton emploie le « *while* »⁷⁴,

⁶⁹ E. Hornung, *Op.cit.*, p.150.

⁷⁰ D. Meeks et C. Fayard-Meeks, *Op.cit.*, p.92.

⁷¹ S. Bickel, *Op.cit.*, p.86.

⁷² Notamment dans J.P., Allen, *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, New York, Cambridge University Press, 2009, p.110 et dans P. Grandet et B. Mathieu, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Paris, Éditions Khéops, 2003 (1997), p.45 et p.138-139, entre autres.

⁷³ C. Carrier, *Op.cit.*, p.2313.

⁷⁴ D. Lorton, *Loc.cit.*, p.129.

deux traductions qui indiqueraient la concomitance entre les deux propositions. S. Bickel, quant à elle, choisit plutôt de traduire la copule par « mais »⁷⁵ ce qui marquerait cette fois une opposition. Il serait également possible de considérer que le *iw* sert simplement à indiquer le début d'une nouvelle phrase, la proposition n'étant pas grammaticalement subordonnée⁷⁶. Ainsi, il n'est pas nécessaire de marquer une opposition entre les deux propositions, la traduction de la particule étant laissée à la discrétion du traducteur qui doit, pour la faire, se fier au contexte⁷⁷.

Revenons aux deux substances desquelles sont issues les hommes et les dieux dans notre extrait. Au lieu de relever ce qui pourrait opposer la sueur aux larmes, D. Lorton suggère plutôt de considérer ce qui les unit. L'égyptologue voit effectivement une nature commune entre les hommes et les dieux puisque tous deux proviennent d'une substance aqueuse issue du corps du créateur⁷⁸. Après tout, ces deux modes de création comportent, il est vrai, plus d'une analogie. D'abord, le lieu d'origine, les chairs d'Atoum, est commun aux deux entités. Ensuite, la création s'effectue dans un même temps, c'est-à-dire que ce premier processus créateur se déroule dans une certaine atemporalité, le temps étant une réalisation subséquente. Finalement, la similitude qui nous semble peut-être la plus évocatrice, c'est le caractère organique et surtout aqueux des deux substances créatrices. Certaines sources nous disent encore que les dieux sont issus de la salive du créateur⁷⁹, conception qui s'accorderait elle

⁷⁵ S. Bickel, *Op.cit.*, p.93.

⁷⁶ Il s'agit d'une proposition à prédicat adverbial sans lexème verbal. Sur ce type de construction, très courant en moyen-égyptien, voir, entre autres, P. Grandet et B. Mathieu, *Cours d'égyptien hiéroglyphique*, Paris, Éditions Khéops, 2003 (1997), p.46.

⁷⁷ Pour D. Lorton, le contexte favorise clairement le premier choix de traduction, D. Lorton, *Loc.cit.*, n.14, p.129. Ses réflexions sont développées dans le Chapitre IV, « 4.4.3 La réalisation de la maât et la consubstantialité en mouvement », p.145 à p.148.

⁷⁸ *Ibid.*, n.14, p.129.

⁷⁹ Quelques exemples cités dans B. Mathieu, *Loc.cit.*, p.502-503.

aussi avec l'idée d'un fluide divin commun aux deux entités. Terminons en rappelant que les dieux, comme les hommes, pouvaient aussi naître des larmes, ce qui nous semble renforcer l'idée de la nature aqueuse partagée.

Ainsi, les quelques entités qui viennent à l'existence lors de la troisième phase du processus créateur ont en commun et le lieu et le moment d'origine, de même qu'elles partagent un mode de création similaire qui est, à l'occasion, interchangeable. Il nous est donc possible d'avancer que ces entités partageaient, à l'origine, une nature commune⁸⁰. Aussi, ces créatures émanant d'Atoum appartiennent à deux espèces, elles sont soit divine soit humaine. Dans la mesure où l'on définit fréquemment le divin en termes d'altérité par rapport au monde humain⁸¹, l'idée d'une identité de nature à l'origine des hommes et des dieux peut, il est vrai, apparaître déconcertante. Pourtant, en comparant la conception anthropogonique égyptienne à celle de ses voisins, la communauté de nature partagée entre les hommes et les dieux devient manifeste.

3.4 L'anthropogonie égyptienne à la lumière de l'anthropogonie mésopotamienne

C'est en tournant une nouvelle fois notre regard sur les rives du Tigre et de l'Euphrate que pourra mieux s'apprécier l'originalité de l'anthropogonie égyptienne. Au sein de la vaste et multiforme pensée cosmogonique mésopotamienne, la conception anthropogonique demeure, quant à elle, constante⁸². C'est toutefois dans

⁸⁰ Ceci a été notamment souligné par *Ibid.*, note 27, p.509.

⁸¹ Cette notion du divin comme « l'Autre » est omniprésente dans l'ouvrage de M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 2010, (1985), 457p.

⁸² J. Bottéro, *La plus vieille religion. En Mésopotamie*, Paris, Gallimard, 2004, p.198. Le lecteur pourra notamment se référer au *Récit bilingue de la création de l'homme*, récit antérieur à la fin du II^e millénaire qui expose, plus succinctement, une doctrine anthropogonique tout à fait semblable à celle

le *Mythe de l'Atrahasis*, auquel nous avons déjà référé⁸³, « [...] que l'on trouve[...] exposé avec le plus de détails, voire de subtilité et d'intelligence, ce que l'on peut appeler une « doctrine » des circonstances et surtout du sens et de la finalité de « l'invention » et de la création des hommes. »⁸⁴

3.2.4 L'homme mésopotamien : Une création utilitaire

Le mythe débute alors que les Igigu, la race des dieux inférieurs, travaillent sans relâche pour le compte des Anunnaku, leurs supérieurs. Mais voilà qu'après « Deux mille cinq cents ans, et davantage, qu'ils avaient, jour et nuit, supporté cette lourde corvée »⁸⁵, les Igigu décident qu'ils en ont assez et s'insurgent contre Enlil, leur souverain. Celui-ci paniqué par la révolte qui menace de laisser les grands dieux dans la misère et la famine, ne sait trop quoi faire; cependant, Éa, loin de vouloir châtier les dieux inférieurs, propose plutôt un plan :

que l'on retrouva dans le poème d'Atrahasis. Ainsi, les hommes créés à partir du sang de divinités immolées, devront assurer les tâches qui étaient autrefois dévolues aux dieux « Nous allons immoler deux (?) Alla divins, Et de leur sang donner naissance aux hommes ! La corvée des dieux sera leurs corvées [...] », suit ensuite la liste des travaux que l'homme devra accomplir. On pourra également consulter *L'invention de la Houe et l'Origine des hommes*, de même que le célèbre *Enûma elîš*, poème dédié à la gloire de Marduk où c'est ce dernier, et non son père, comme c'est traditionnellement le cas, qui se voit créditer de l'astucieuse invention de l'homme. *Id.*, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1993, respectivement, p.502 à p.508, p.508 à p.511 et p.666.

⁸³ Nous avons précédemment référé à cet épisode anthropogonique mésopotamien puisqu'il comportait une similitude stylistique avec l'anthropogonie égyptienne, à savoir l'emploi de jeux de mots visant à mettre en relief un aspect ontologie de l'homme, voir Chapitre II « 2.4.1 Le jeu de mots et son usage courant dans le Proche-Orient ancien », p.67 à p.69.

⁸⁴ J. Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1993, p.502.

⁸⁵ Extrait du *Poème d'Atrahasis* trad. dans *Ibid.* p.531.

*Éa ayant [ouvert] la bouche
 S'adressa aux dieux, [ses frè]res
 « Pourquoi les [incrim]inerions-nous ?
 Lourde était leur besogne, [infini leur labeur] !
 Leur cri d'appel était chose gra[ve...]
 Mais il y a un [remède à cela (?)]:
 Puisque [Bêlet-ilî, la Matrice] est ici
 Qu'elle fabrique un prot[otype-d'hommes]
 C'est lui qui porte[ra] le joug [des dieux]
 [Qui po]rtera le joug [des Igigu]
 [C'est l'Homme qui sera chargé] de leur [labe]ur !...⁸⁶*

L'homme servira ainsi à remplacer les dieux inférieurs qui pourront désormais eux aussi avoir une existence opulente et oisive. C'est à partir d'une recette parfaitement cogitée par Éa que seront créés les *awilum* :


*lors, on immolera un dieu [...]
 À sa chair et son sang
 Nintu mélangera de l'argile :
 Ainsi seront associés du dieu et de l'homme
 Réunis en l'argile
 Et désormais nous serons de loisir⁸⁷*

Dans cette recension de l'anthropogonie mésopotamienne, qui constitue le premier tiers du mythe, nous pouvons déceler nombre de divergences conceptuelles par rapport à l'anthropogonie égyptienne. Une première différence s'observe quant à la raison qui sous-tend la création de l'homme. Dans la conception égyptienne, l'homme, tout comme les dieux d'ailleurs, n'est pas créé suivant un objectif spécifique. En fait, certains égyptologues posent le caractère involontaire des créations qui émanent directement et, d'une certaine façon, de manière incontrôlable

⁸⁶ *Ibid.*, p.535.

⁸⁷ *Ibid.*, p.537.

du corps du dieu⁸⁸. Il semble qu'il faille nuancer quelque peu cet aspect hasardeux voire accidentel⁸⁹ attribué aux modes de création de la troisième phase. S'il est vrai que les créations ne sont aucunement planifiées, celles-ci, nous semble-t-il, n'en sont pas moins désirées, comme le suggère ce passage du TS 714 :


kd-n=(i) wī r mrr=i hft ib=i iw pr.t im=i m s.t-hr=i

*Je me suis façonné comme je le désirais et conformément à mon cœur,
 Ce qui est sorti de moi est sous ma surveillance⁹⁰*

Qu'il soit désiré ou non, il demeure que l'homme en Égypte n'est pas conçu suivant un plan défini⁹¹. C'est tout le contraire en Mésopotamie alors que l'homme est créé expressément et dans le seul but de pallier un problème d'ordre pratique. Outre la finalité, pour ainsi dire, accessoire de cette création, nous percevons trois grandes distinctions par rapport à la conception égyptienne, distinctions qui concernent les liens qui unissent, dès l'origine, les hommes aux dieux.

3.4.2 Des hommes de chair, de sang et d'argile : Disparité substantielle

La première divergence concerne les substances utilisées pour la création de l'homme. D'une part, afin de bien réaliser la tâche pour laquelle il était destiné, l'homme devait avoir des capacités semblables à celle de ses prédécesseurs, les

⁸⁸ Notamment J. Assmann, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, London and New York, Kegan Paul International, 1995 (1983), p.157.

⁸⁹ B. Mathieu remarque « le caractère à la fois affectif et accidentel de [l']apparition de l'humanité [...] », *Loc.cit.*, p.500.

⁹⁰ CT VI, 344d-e [TS 714]

⁹¹ Bien que l'homme n'ait pas été conçu suivant un plan bien défini, en tant que créature issues directement du corps du créateur, il tiendra un rôle actif dans le maintien du monde. Pour ce rôle essentiel de l'homme, voir « 4.4 Les hommes de larmes : Vivifiant pour la création », p.137 à p.148.

Igigu⁹². C'est à cette fin qu'Éa inclut du sang et de la chair d'une divinité mineure dans la confection de l'homme. Cependant, si ces éléments conféraient à ce dernier une certaine proximité de nature avec le monde des dieux, il fallait qu'il soit « [...] assez différencié pour qu'il ne lui vînt pas, quelque jour, à l'idée de réclamer, lui aussi, après les Igigu, au nom d'une identité de nature, une identité de destin : le droit au non-travail. »⁹³ C'est l'emploi de l'argile qui concrétisera la distinction substantielle entre les hommes et les dieux. L'argile, matière plus qu'abondante dans le paysage mésopotamien, donne à l'homme son caractère périssable. « Ainsi, sera garantie la mortalité des hommes : leur différence fondamentale d'avec les dieux, leur diversité de *nature*, et par conséquent de *destin*. »⁹⁴ À la lumière de cette recette toute bien calculée de l'homme mésopotamien, nous ne pouvons que constater qu'une séparation aussi manifeste entre les hommes et les dieux quant à la substance les constituant n'existe pas en Égypte. Les humeurs créatrices, peuvent, il est vrai, provenir d'organes différents, mais là réside la seule disparité. Dans la cosmogonie égyptienne, aucun élément ne vient dissocier la substance humaine de la substance divine.

Soulignons néanmoins que dans les deux conceptions anthropogoniques, l'homme possède une part de l'essence divine. Ce partage nous semble symboliser une certaine symbiose d'origine entre le monde des hommes et le monde des dieux, tel que le conçoit M. Gauchet dans son célèbre ouvrage *Le désenchantement du monde*⁹⁵. Selon lui, dans les religions traditionnelles, religions de l'immanence, il

⁹² J. Bottéro, « La création de l'homme et sa nature dans le poème d'Atrahasis », *Society and Language of the Ancient Near East. Studies in honour of I.M. Diakonoff*, 1982, p.25.

⁹³ *Ibid.*

⁹⁴ *Ibid.*

⁹⁵ M. Gauchet, *Op.cit.*, 1985

existe une unité ontologique⁹⁶. Bien qu'il y eût un monde divin et un monde humain, les deux n'étaient pas ontologiquement différents, ils étaient en parfaite conjonction. Le monde divin était conçu comme hiérarchiquement supérieur au monde sensible, cependant, les deux faisaient partie de la même échelle. Si pour l'auteur les religions traditionnelles possèdent une structure intellectuelle similaire, celui-ci pose néanmoins « [...] le caractère hybride, pluriel, incroyablement complexe, quant aux formes culturelles, quant aux orientations intellectuelles de ces religions *archaïques* [...] »⁹⁷. De notre avis, les conceptions anthropogoniques propres à nos deux civilisations exemplifient à la fois ce partage d'une structure intellectuelle commune de même qu'elles permettent de souligner la diversité de ses manifestations. En effet, dans l'anthropogonie égyptienne, l'unité ontologique entre la nature divine et la nature humaine peut être considérée comme étant dans son expression la plus pure, les dieux et les hommes, issus de la même source, n'ayant, à l'origine, aucune distinction de nature. Dans le mythe mésopotamien, il existe aussi un partage de nature entre les hommes et les dieux qui est symbolisé par le sang et la chair du dieu Wê, dieu mineur par ailleurs. Or, cette unité est en quelque sorte corrompue par l'inclusion de l'argile dans le mélange, conférant à l'homme, dès son origine, une distanciation de nature par rapport aux dieux.

3.4.3 Le moment de création de l'*awilum* : Disparité temporelle

Un autre élément qui mérite d'être souligné concerne la sphère temporelle, une question sur laquelle nous nous sommes peu attardée jusqu'à maintenant et dont la comparaison avec la conception mésopotamienne mettra en lumière une différence significative. Lorsque le *Mythe de l'Atrahasis* débute, le monde des dieux est déjà

⁹⁶ *Ibid.*, p.135.

⁹⁷ *Ibid.*, p.82.

bien ordonné en une société qu'on imagine volontiers sur le modèle de celle des hommes; d'une part, l'élite dirigeante qui consomme et, d'autre part, les producteurs qui travaillent pour vivre et faire vivre leurs supérieurs⁹⁸. Bien que ce ne soit pas explicitement mentionné, la création des dieux doit être bien antérieure aux événements qui se déroulent dans le mythe. Aussi, suivant la pensée cosmogonique mésopotamienne, les temps primordiaux étaient beaucoup plus reculés encore puisque l'avènement des dieux qui sont à la tête du panthéon mésopotamien n'est que l'aboutissement d'une longue ascendance de divinités primordiales encore à l'état d'ébauche⁹⁹. C'est ainsi qu'un catalogue recense les vingt et un parents et ancêtres d'Anu, père et fondateur de la dynastie des dieux¹⁰⁰. C'est donc dire que lorsque l'homme est créé, le monde a déjà été mis en place et les dieux existent depuis déjà fort longtemps.

Est-il besoin de préciser qu'en ce qui concerne l'aspect temporel de l'anthropogonie, la vision mésopotamienne est aux antipodes de celle des Égyptiens ? En effet, dans la pensée cosmogonique égyptienne, lorsque les hommes sont créés, le monde, loin d'être déjà ordonné, est encore à réaliser, même les dieux en tant qu'espèce ne sont pas une réalisation antérieure à l'humanité. En fait, dans le TS 80 les larmes qui engendrent les hommes appartiennent à la période de la précréation¹⁰¹. Ainsi, pour G. Pinch, le potentiel de création des hommes existe avant même que ne s'entame le processus de multiplication, cependant, pour que ceux-ci viennent à l'existence, il faut que le monde, c'est-à-dire l'espace et les limites qui le définissent,

⁹⁸ J. Bottéro, *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Op.cit., p.578.

⁹⁹ Id., *La plus vieille religion. En Mésopotamie*, Op.cit., p.152 à p.161.

¹⁰⁰ Cité dans *Ibid.*, p.154.

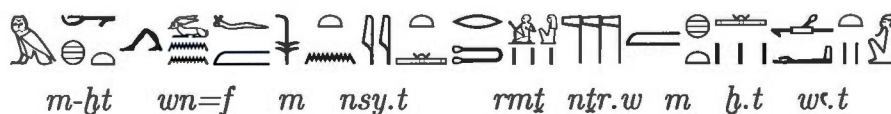
¹⁰¹ G. Pinch, *Egyptian Mythology. A Guide to the Gods, Goddesses, and traditions of Ancient Egypt*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2002, p.66.

ait été créé¹⁰². Tout comme les dieux, les hommes sont donc une réalité concomitante à la création proprement dite, dès lors pourquoi ne pas le considérer comme l'un des rouages essentiels à la création, comme le sont finalement les dieux ?

3.4.4 Hommes et dieux égyptiens : indistinction d'origine et dualité ultérieure

Au début de la création égyptienne, et à l'opposé de la conception mésopotamienne, les hommes ne se distinguent des dieux ni substantiellement, ni temporellement. En fait, même la distanciation spatiale n'est pas une réalité d'origine. C'est un mythe datant du Nouvel Empire auquel certains passages des Textes des Pyramides et des Textes des Sarcophages font toutefois déjà allusion qui explique la distanciation spatiale et temporelle du monde des dieux et du monde des hommes.

Au début du *Mythe de la Vache du Ciel*, les hommes et les dieux vivent ensemble, le dieu créateur Rê exerçant le pouvoir sur eux. Bien que l'organisation sociale et religieuse y soit déjà parfaitement ordonnée¹⁰³, le monde perceptible des hommes et le monde imperceptible des dieux n'étaient, quant à eux, pas encore distingués, le groupe constitué des hommes et des dieux étant qualifié de « chose unique »



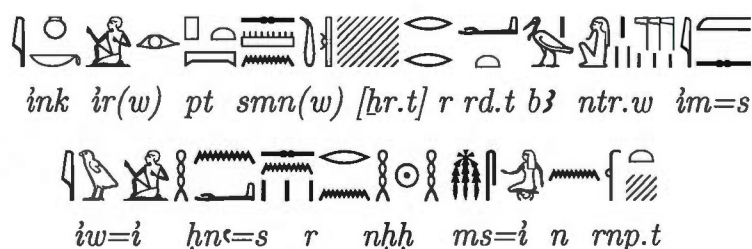
Après qu'il (Rê) eût exercé la royauté sur les hommes et les dieux ensemble
(littéralement « en tant que chose unique »)¹⁰⁴

¹⁰² *Ibid.*, p.67.

¹⁰³ N. Guilhou, *La vieillesse des dieux*, Montpellier, Publications de la recherche, Université de Montpellier, 1989, p. 108.

¹⁰⁴ C. Maystre, « Le Livre de la vache du ciel dans les tombeaux de la Vallée des rois », *BIFAO* 40, 1941, p.58, col. de gauche (Séthi I). Cette proximité des hommes et des dieux au début du mythe a notamment été souligné par F. Servajean, *Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien*, Montpellier,

Cet état des choses semble établi depuis longtemps puisque la divinité solaire se trouve vieillissante au moment où les hommes fomentent une révolte¹⁰⁵. C'est justement exaspéré par cette révolte dont les actes et le but ne sont jamais énoncés¹⁰⁶ que Rê décide de se retirer au ciel.



Je suis celui qui a fait le ciel et qui a établi [le ciel lointain] pour y placer les b3.w ntr.w¹⁰⁷. Je m'y suis retiré avec eux pour toujours (nhh), et j'ai mis au monde les années (rnp.wt).¹⁰⁸

C'est ainsi en se retirant au ciel, parmi les corps célestes, que Rê engendre pour la première fois les années. Le monde qui n'était jusqu'alors que soumis au temps *dt*, temps non mesurable se rapprochant de la notion contemporaine d'éternité¹⁰⁹, connaîtra désormais aussi le temps *nhh*, dont la nouveauté est que ces jours, ces

Orientalia Monspeliensia XVII, Centre d'Égyptologie François Daumas, Université Paul Valéry-Montpellier III, 2007, p.47.

¹⁰⁵ N. Guilhou, *La vieillesse des dieux*, *Loc.cit.*, p.108.

¹⁰⁶ *Ibid.*

¹⁰⁷ Pour F. Servajean cette appellation qui renvoie à plusieurs registres différents, fait ici référence aux corps célestes, *Op.cit.*, p.49.

¹⁰⁸ C. Maystre, *Loc.cit.*, p.101, col. de droite (Ramsès III et Ramsès VI) et p.102 col. de gauche (Séthi I). Trad. de F. Servajean, *Op.cit.*, p.48.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p.47.

années, sont, par définition, mesurables¹¹⁰. Loin de disparaître, le temps *dt* sera dès lors confiné à la sphère divine distincte désormais de celle des hommes¹¹¹. « Le monde de la refondation sera dorénavant caractérisé par sa dualité « spatiale » - monde perceptible des vivants et monde imperceptible des dieux – et temporelle – monde perceptible soumis au temps (*nḥḥ*) et monde imperceptible éternel (*dt*). »¹¹² Cet avènement implique également une distinction de nature du groupe qui était autrefois indifférencié puisque l'avènement du temps *nḥḥ* signale, du même coup, la mortalité des hommes.

Ainsi, la comparaison de la conception anthropogonique à l'étude avec celle des anciens Mésopotamiens nous a-t-elle permis de mettre en lumière les liens étroits qui unissaient, aux temps primordiaux, les hommes et les dieux dans la vision cosmogonique égyptienne du Moyen Empire. À l'origine, les hommes et les dieux formaient une union ontologique quasi complète et ce fort lien était manifeste à trois niveaux. D'abord, ils étaient unis substantiellement, aucune matière ne venant établir, entre les deux, une démarcation originelle, comme c'était le cas pour le laborieux *awilum*. Alors que les dieux et les hommes avaient, en Mésopotamie, été créés dans des temps éloignés et distincts, en Égypte, les deux entités appartenaient aux premiers temps de la création, émanant directement de l'être primordial. Finalement, les hommes et les dieux égyptiens n'avaient même pas été, dès leur création, répartis dans des espaces différents; à l'origine et pour un temps indéterminé, ils avaient vécu conjointement, formant ensemble une « chose unique ».

¹¹⁰ *Ibid.*, p.51.

¹¹¹ *Ibid.*

¹¹² *Ibid.*

3.5 Conclusion préliminaire : Les larmes comme fluide divin ou l'indistinction d'origine des hommes et des dieux.

Alors que dans le chapitre précédent, nous avons voulu démontrer que la portée émotionnelle des larmes n'était pas essentielle pour comprendre l'image anthropogonique égyptienne, le présent chapitre nous a permis de saisir comment l'image des hommes de larmes correspondait, sous plusieurs aspects, aux autres images employées par les théologiens pour expliquer le processus cosmogonique. Il a d'abord été question de la création par les larmes qui n'était pas exclusive à l'homme, plusieurs entités pouvant en résulter. Si, dépendamment des recensions, les larmes pouvaient être de joie ou de tristesse, il nous a semblé que ce mode de création mettait davantage l'accent sur l'origine divine des réalités ainsi engendrées, réalités qui, rappelons-le, étaient, pour la plupart, foncièrement positives pour le monde créé. Les hommes partageaient donc leur mode de création avec d'autres entités positives parmi lesquelles se trouvaient, à l'occasion, les dieux. Dans un deuxième temps, nous avons considéré la création par les larmes comme appartenant au même registre que les autres modes d'engendrement qui sollicitaient diverses humeurs divines jaillissant d'une même source. De la sorte, nous avons pu remarquer que les quelques entités originaires du corps d'Atoum avaient en commun le lieu et le temps d'origine, de même que le caractère aqueux et organique de la substance depuis laquelle ils avaient pris forme. Voilà qui faisait un autre point commun unissant les hommes aux dieux. C'est finalement à la lecture du mythe anthropogonique mésopotamien que cette communion entre les deux a fini de se concrétiser. Les hommes, en Égypte, loin de n'être que des accessoires pour les dieux, étaient plutôt, à l'origine, en parfaite union ontologique avec eux, la séparation des deux mondes n'ayant lieu que plus tard.

Des hommes de larmes, ce sont avant tout des hommes d'origine divine, une origine partagée avec la plus grande des réalités qui soit, les dieux. Pour reprendre les mots d'E. Hornung, c'est là que, à notre sens, réside l'affinité profonde révélée par le

jeu de mots¹¹³, les larmes attestant du lien qui, originellement, unissait les hommes au divin. Cette façon d'interpréter les hommes de larmes semble s'harmoniser plus adéquatement à la vision cosmogonique des anciens Égyptiens. Nous l'avons bien senti en constatant toutes les similitudes qui caractérisaient les différentes créatures engendrées pendant la troisième phase du processus créateur. Il nous reste maintenant à voir, dans le dernier chapitre, si cette vision s'intègre, de manière cohérente, au tableau cosmogonique global, des eaux primordiales à la phase de maintien du monde multiplié.

¹¹³ E. Hornung, *Op.cit.*, p.150.

CHAPITRE IV

CONSUBSTANTIALITÉ, AQUOSITÉ, RÉCIPROCITÉ : DE L'ESSENCE DE L'HOMME DANS LE MONDE CRÉÉ

4.1 Introduction

Les chapitres précédents nous ont permis, d'une part, de constater que les larmes à l'origine des hommes ne semblaient pas détenir la charge émotive que leur attribuaient certains égyptologues. Ils nous ont permis, d'autre part, de replacer la création des hommes par les larmes dans un contexte créateur général. Il s'est avéré que ni le mode de création, ni son résultat n'étaient foncièrement singuliers. En fait, la conception anthropogonique était comparable sur plus d'un point à la conception théogonique, si bien que les hommes et les dieux partageaient une communauté d'origine. Jusqu'à maintenant, nous avons essentiellement étudié la troisième phase du processus créateur dans la mesure où c'est lors de celle-ci que les hommes, et quelques autres entités, avaient été créés. Il nous reste maintenant à considérer la conception anthropogonique dans son contexte cosmogonique global. Est-ce que l'interprétation que nous avons adoptée jusqu'à présent s'insère harmonieusement à cette conception cosmogonique générale ?

Pour le savoir, nous explorerons, à nouveau, les quatre phases du processus créateur. Nous nous intéresserons, en premier lieu, aux deux entités avec lesquels tout ce processus a pu être initié, Nouou, dans son inertie, et Atoum, dans son activité. Dans un second temps, nous verrons que le Nouou poursuit son œuvre vivifiante même après la phase de création. Telle une hypostase de l'océan primordial, l'eau en

général et les larmes en particulier, seront à leurs tours, profitables au monde créé. Nous terminerons ce tour d'horizon en considérant le rôle que joue l'homme dans la quatrième phase du processus créateur durant laquelle, loin d'être une œuvre achevée, la création doit se maintenir lors d'un combat de tout instant.

4.2 Harmonie consubstantielle : « the *Nun-ness* of everything »¹

Afin de situer la création de l'homme dans son contexte global, il nous apparaît essentiel d'effectuer, tout d'abord, un retour sur les deux premières phases du processus créateur. Nous serons ainsi en mesure de mieux apprécier le fort lien qui unit entre eux les acteurs primordiaux, à savoir le Nouou et Atoum, de même que les êtres que le dieu créateur a générés.




4.2.1 De la préexistence à la prise de conscience

Aux temps primordiaux, le monde formait une seule et unique masse inerte qui contenait déjà en elle « [...] mais à l'état latent ou sous une disposition différente, toute la « matière première » qui va être mise en œuvre pour la création. »² Comme nous l'avons déjà mentionné, cette masse était appelée le Nouou, et bien que le tableau que nous nous en faisons soit très laconique, il demeure que le Nouou est l'un des rares points récurrents dans l'ensemble des cosmogonies égyptiennes, ce toutes périodes confondues³. Il est très difficile de fournir une description détaillée de cet état premier des choses et l'étymologie du terme ne parvient pas non plus à lever les

¹ Expression empruntée à D. Lorton, « Autofellatio and Ontology. Ancient Egyptian Religion and the Problem of Closure », compte-rendu de conférence tenue à l'Université Virginia Commonwealth le 20 septembre 1996, [en ligne], <http://reocities.com/Athens/academy/1326/ontology.html>

² S. Sauneron. et J. Yoyotte, « La naissance du Monde selon l'Égypte ancienne » dans Esnoul, Anne-Marie (et al.), *La Naissance du Monde*, Sources Orientales 1, Paris, 1959, p.22.

³ *Ibid.*

doutes quant à sa définition. Il s'avère, en effet, que son origine linguistique n'est pas assurée, et qu'il nous est possible de lier le terme à trois différentes notions. D'une part, le mot Nouou pourrait être lié à une ancienne dénomination pour le mot « eau », soit *nwy* . On pourrait aussi placer son origine dans le pronom démonstratif *nw*  et dès lors y voir un lien avec la notion d'eccéité, à savoir les caractéristiques permettant de définir une chose comme une chose particulière⁴. Finalement, il se pourrait que le terme soit lié au participe du verbe *nnw* , qui signifie être inerte et, en ce sens, Nouou pourrait signifier, littéralement, « Celui qui est inerte »⁵. Pour D. Lorton, il se peut que ces trois associations soient valides; dans son essence, le Nouou pourrait dès lors être défini par son aquosité, par son inertie et, en sa qualité de « ça », pourrait-on, peut-être, le considérer comme la « Chose », une chose première, une essence, à partir de laquelle sera, ultérieurement, défini le monde. Quoiqu'il en soit et bien qu'avant le Nouvel Empire le terme Nouou ne soit pas systématiquement accompagné du déterminatif de l'eau⁶, sa nature liquide est assurée, on imagine volontiers le Nouou comme un océan primordial. Rappelons d'ailleurs que dans les trois éléments qui qualifiaient le Nouou, l'un d'eux était le *HHw*, un terme que l'on traduit généralement par « flot » ou « inondation »⁷.

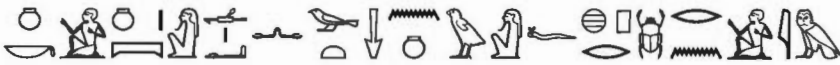



C'est au sein de cet océan latent donc que, sans que jamais les textes ne nous disent pourquoi ni comment, une partie de la matière, Atoum, s'est distinguée du reste. Le Texte des Sarcophages 714 concerne ce moment crucial :

⁴ D. Lorton, *Loc.Cit.*

⁵ *Ibid.*

⁶ C. Zivie-Coche, « Livre I : L'Égypte pharaonique », dans C. Zivie-Coche et F. Dunand, *Hommes et Dieux en Égypte. 3000 a.C.- 395*, Éditions Cybèle, Paris, 2006 (1991), p.73.

⁷ Voir Chapitre II, « 2.2.1 L'état de préexistence », p.49-50.


 ink nw w iwt(y) sn-nw=f hpr-n=i m

 sp wr n(y) mh.t=i hpr-n=i ink p3(w) hpr(w)=f dbnn(w)

 im(y) swh.t=f ink š3(w) im nw

 mk hhw pr-n=i mk wd3=i


Je suis Nouou, l'unique qui n'a pas d'égal⁸,
 J'en suis né lors de cette fois vénérable qui m'est advenue où je flottais,
 je suis celui qui a jadis pris forme. C'est moi celui qui a agi pour la première fois,
 Celui qui encercle et celui qui est dans son œuf,
 Je suis celui qui a commencé de là, du Nouou.
 Vois, Héhou, si je suis sorti, vois, c'est pour me mettre en action !⁹


Ce texte est très éloquent quant au passage de la phase de latence à la phase d'activité initiée par Atoum. De prime abord, le narrateur, Nouou, est la seule et unique matière existante. Puis advient un premier moment, c'est la « fois vénérable » (sp wr). Pour S. Bickel, cette expression pourrait avoir un sens proche de la fameuse formule sp tpy, « la première fois », que l'on rencontre plus que fréquemment à partir du Nouvel

⁸ S. Bickel estime que « l'omission d'un participe défigure très probablement le début de ce texte qui est clairement une aréalogie de Rê/Atoum décrivant son apparition. », traduisant ainsi le premier vers : « Je suis [celui qui est sorti du?] Noun ». S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne. Avant le Nouvel Empire*, Fribourg, Orbis Biblicus et Orientalis 134, 1994, p.58. J.P. Allen ne note pas d'anomalie particulière, traduisant le passage de la façon suivante : « *I am the Waters, unique, without second* », J.P. Allen, *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven, Yale Egyptological Studies 2, 1988, p.13. C'est à cette dernière traduction que nous avons adhééré.

⁹ CT VI, 343i-344a [TS 714], notre traduction tient compte de certaines modifications proposées par B. Mathieu.

Empire et qui renvoie précisément à la création du monde¹⁰. Le terme *sp* ayant une dimension temporelle, le vers « J'en suis né lors de cette fois vénérable qui m'est advenue où je flottais » pourrait, dès lors, désigner le grand moment où, pour la première fois, le narrateur a pris conscience de son état, moment à partir duquel se déclenche le processus qui, de par son activité, se différencie de l'état précédent.


Remarquons d'ailleurs que l'auteur insiste sur l'emploi de *bpr*, , un verbe qui traduit une forme dynamique d'être, une forme d'être qui est toujours en train d'advenir¹¹. Cette idée de première action est réitérée par l'emploi, dans le vers

suivant, du participe du verbe *pj*, , « faire pour la première fois, commencer à »¹².

En premier lieu, ce qui est fait pour la première fois, c'est la réalisation d'une forme initiale, la délimitation dans un univers qui n'avait, jusqu'alors, aucune limite définie. Notons encore l'emploi du terme *bpr(w)* qui cette fois est utilisé comme substantif et que l'on traduit par « forme », « manifestation » ou encore « transformation »¹³. Cette forme finie est suggérée à la fois par le participe *dbnn(w)*, « Celui qui encercle » et par le substantif *swḥ.t* « œuf », terme qui annonce en même temps la prochaine étape, c'est-à-dire l'éclosion de la vie qui se fera précisément depuis cette forme délimitée. Enfin, notre passage se termine par l'émergence du Nouou du narrateur, ce dernier est sorti des flots. Sans qu'il soit nommé, nous savons

¹⁰ S. Bickel, *Op.cit.*, p.58-59.

¹¹ D. Lorton, *Loc.Cit.*

¹² S. Bickel a choisi de le traduire par le participe du verbe homonyme *pj* , « qui s'envole », S. Bickel *Op.cit.*, p.58. Le déterminatif de l'aile ne figurant pas dans notre passage et la notion de vol n'étant ni familière à Nouou, ni à Atoum, la traduction que nous avons choisie nous semble plus appropriée.

¹³ Y. Bonnamy et A.A. Sadek, *Dictionnaire des hiéroglyphes. Hiéroglyphes/français*, Paris, Actes Sud, 2010, p.461.

que ce narrateur est nul autre que le premier être, le dieu créateur Atoum, bien entendu.

Nouou et Atoum jouent ainsi un rôle crucial dans l'initiation du processus cosmogonique. C'est au sein du Nouou, qui pourrait être considéré comme l'énergie de la création à l'état purement passif, qu'a pu se développer Atoum, force créatrice active. Ces deux entités se caractérisant par des états opposés se trouvent néanmoins intimement liées. Quelle est donc la nature de leur relation ?


4.2.2 La relation entre Nouou et Atoum


En examinant de nouveau le TS 714 cité à l'instant, il peut nous sembler, de prime abord, qu'au fil du texte s'effectue un changement de narrateur; dans le premier vers, c'est Nouou qui s'exprime dans sa complète solitude, puis, à la fin de l'extrait, c'est désormais « Celui qui a commencé de là, du Nouou » qui intervient, expression qui renvoie implicitement, mais assurément, à Atoum. Or, ce changement n'en est pas véritablement un puisque, en fait, Nouou et Atoum pourraient être considérés comme une seule et même réalité, mais à un moment différent de leur développement. « [...] *It is difficult to think of Atum without Nun, for the two represents the same matter, though in two different states.* »¹⁴ Nouou serait donc la forme *prétemporelle* et *préspatiale* du dieu Atoum¹⁵, *préspatial* dans la mesure où il ne peut être déterminé par des délimitations spatiales, les bornes de l'univers n'ayant pas encore été définies. D'ailleurs, nous savons que le phénomène du changement de nom pour désigner la même entité à des états différents n'est pas inhabituel dans la

¹⁴ D. Lorton, *Loc.cit.* En des termes différents, cette idée a aussi été suggérée par E.M. Laborinho, « Nun, the Primeval Water According to the Coffin Texts », dans *L'Acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International conference for young Egyptologists*, Amenta A., et al. (éd.), Roma, L'Erma di Bretschneider, 2005, p.223.

¹⁵ S. Sauneron et J. Yoyotte, *Loc.cit.*, p.36. Les deux égyptologues qualifiaient le Noun de « prétemporel » et d'« inorganique » auquel nous avons préféré « présatial ».

pensée égyptienne, nous avons eu l'occasion de le constater dans le domaine de la cosmologie où le soleil changeait de nom en fonction de son déplacement journalier¹⁶.

Remarquons également que, dans notre texte, un indice graphique semble conforter cette hypothèse. En effet, au début de l'extrait, le nom de Nouou est déterminé par le déterminatif du dieu , cependant, lorsque le narrateur s'exclame qu'il est « Celui qui a commencé de là, du Nouou », le déterminatif divin a disparu; ce sont plutôt les termes renvoyant à l'entité en transformation qui se voient déterminés de la sorte, d'une part, *dbnn(w)* puis, de manière assez inusitée, le déterminatif a été ajouté au pronom suffixe *f* accolé au substantif *swh.t*. Cette proximité entre le Nouou et Atoum est aussi exprimée dans le TS 335 où Nouou est clairement identifié à Atoum, le dieu autogène :


ptr sw 3 bpr(w) ds=f mw nw pw

*Qui est-ce, le grand (dieu), celui qui est venu à l'existence de lui-même ?
Ce sont les eaux du Nouou !¹⁷*

Dans l'extrait du TS 714, l'élément qui déclenche le passage du Nouou vers Atoum, c'est le moment de la prise de conscience de l'état de flottement. Dans l'état d'inertie, survient une première activité, disons cérébrale, l'étincelle d'un premier mouvement qui rompt avec ce qui avait toujours été jusqu'alors. Le changement se complète au moment où l'être, nommément Atoum, se voit pour la première fois délimité dans l'espace. L'une des épithètes du créateur évoque justement l'univers

¹⁶ Voir Chapitre II, « 2.2.2 La sortie du Nouou et l'autogenèse d'Atoum », note 14.

¹⁷ CT IV, 188b-c [TS 335] (version B9Ca).

clos dans lequel se déroulera désormais le processus créateur. Celui-ci est en effet désigné comme celui qui est « Maître jusqu'aux limites du ciel » (*nb r dr.w p.t*)¹⁸, plus simplement, il peut aussi être désigné comme le « Maître jusqu'aux limites »¹⁹ ou comme « Celui qui est complet »²⁰. Le nom du dieu créateur évoque à son tour cette notion de complétude; on se souvient que c'est la racine verbale *tm* qui est à l'origine du nom d'Atoum et qu'elle signifie à la fois « compléter, achever » et « ne pas être ». Pour J.P. Allen : « *The two senses are in fact aspects of a single root meaning, much like English "finish", which has both productive and destructive connotations [...]. Atum is the "Finisher" – the one who both "brings to completion" and "finishes" in the process.* »²¹

Outre cette spatialité désormais définie, c'est surtout de par son dynamisme intrinsèque que l'émergence d'Atoum entraîne un changement fondamental. Désormais, le processus de mouvement est en marche. D'ailleurs, pour D. Lorton, Atoum est en fait l'être-*hpr* par excellence²². Ce faisant, le créateur autogène incarne à lui seul le mode d'être dynamique, perpétuant le mouvement qu'il a lui-même enclenché, son corps émet continuellement une énergie sexuelle masculine, explosive et orgasmique²³ donnant lieu, comme nous le savons, à la multiplication. À partir du moment (*sp*) où advient (*hpr*) le créateur, la matière inerte devient énergie dynamique. À cet effet, D. Lorton nous invite à considérer Atoum non seulement dans sa corporalité, dans sa finitude, mais également dans sa temporalité, il est un

¹⁸ CT VI, 341c [TS 709] dans C. Carrier, *Textes des Sarcophages du Moyen Empire égyptien*, Éditions du Rocher, Monaco, 2004, p.1613.

¹⁹ J.P. Allen, *Op.cit.*, p.9.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² D. Lorton, *Loc.cit.*

²³ *Ibid.*

point temporel, le début de la dynamique *hpr* qui caractérise ontologiquement le monde créé²⁴. « [...] *The material cosmos that god created, that god made out of himself, that is god himself, both materially and ontologically, is itself a dynamic, everlasting hpr. [...] The ancient Egyptian cosmos is a dynamic, self-generated and ever self-regenerating hpr, which makes this theology an ontotheology par excellence.* »²⁵

4.2.3 Du Nouou aux fluides créateurs

Cette manière de considérer Nouou et Atoum comme figurant la même réalité mais à un stade de développement différent nous permet, semble-t-il, de mieux apprécier la solitude d'Atoum au moment du processus créateur :



ink ir(w)-n nb wꜥ n hprt iš.ty sn.ty m tꜣ pn

*Je suis celui qui a été créé par le Maître unique
avant que n'apparaissent deux choses dans ce monde !*²⁶


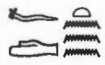
Au moment de son acte créateur, Atoum était bel et bien seul, il n'y avait pas encore deux choses. L'essence divine première était donc unique, statique en premier lieu puis en mouvement par la suite et c'est cette unité du divin que semblait justement traduire le changement dans l'attribution du déterminatif du dieu tel que nous l'avons considéré dans le TS 714.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ *Ibid.*

²⁶ CT III, 382e-383a [TS 261].

Ce portrait du Nouou et d'Atoum peut nous sembler une digression quant à notre sujet principal, les hommes de larmes, mais il visait à illustrer le second paradigme de la pensée cosmogonique égyptienne, c'est-à-dire la continuité de la matière première depuis l'origine aux éléments créés ou, en d'autres termes, la consubstantialité inhérente au processus créateur; le Nouou et Atoum illustrant parfaitement l'unité fondamentale de toute la matière²⁷. Les différentes créatures issues directement du corps d'Atoum se situent dans la continuité de ce principe consubstantiel qui s'exprime cette fois en termes de multiplicité.

Suivant ce principe, il devient aisé de relier le Nouou primordial aux éléments créés par Atoum. Cela l'est d'autant plus lorsque l'on considère les propriétés des diverses émanations issues directement du corps du créateur : les larmes, le crachat, la salive, le sperme, enfin les humeurs en général, se caractérisent par leurs qualités aqueuses. D'ailleurs, plusieurs termes reliés aux fluides corporels sont dotés du déterminatif de l'eau , tel est le cas de *fdt* , sueur²⁸. D. Lorton souligne justement l'aquosité sous-jacente propre à l'ensemble du monde créé: « [...] *for spitting and masturbation [and tears] are in and of themselves adequate images of the underlying liquidity of everything, that is to say, the Nun-ness, the liquid quality of the underlying primal chaotic matter out of which the cosmos emerged.* »²⁹

Il importe ici de rappeler qu'Atoum ne crée pas à partir d'une matière qui lui est extérieure, comme c'était le cas, par exemple, du dieu mésopotamien Enki

²⁷ D. Lorton, *Loc.cit.*

²⁸ Pour d'autres exemples de fluides, voir M. Franci, « Quelques considérations sur le champ sémantique du déterminatif *mw* » dans *L'Acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International conference for young Egyptologists*, Amenta, A., et al. (éd.), Roma, L'Erma di Bretschneider, 2005, p.368.

²⁹ D. Lorton, *Loc.cit.*

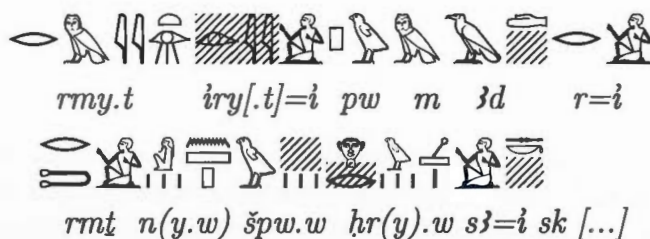
lorsqu'il inventa les hommes. Le dieu créateur engendre la multiplication, à partir de son seul être :



*Lorsqu'il était seul et qu'il devint (un) parmi trois*³⁰

Nouou n'est pas ici une matière créatrice distincte du créateur et Atoum apparaît comme un vecteur par lequel transige cette matière originelle qui se vaporise, littéralement, en de multiples particules, Chou et Tefnout, les hommes et les dieux. Le principe de la continuité de la matière était déjà illustré adéquatement par les émanations corporelles, mais il devient encore plus explicite lorsque l'on considère le caractère aqueux de chacune d'elles, celles-ci rappelant, voire étant, la matière originelle sous une autre forme.

Notons, finalement, que c'est à la fin du TS 714, que nous retrouvons l'une des attestations des Textes des Sarcophages faisant un rapprochement entre les larmes du créateur et la création des hommes, bien qu'il ne soit pas fait explicitement référence à la création lacrymale des hommes. Ce passage est le suivant :



³⁰ CT II, 39e [TS 80]. Remarquons ici l'alternance entre le verbe *wnn*, qui traduit le fait de simplement exister et le verbe *hpr*, forme dynamique d'être.

*Les larmes, c'est ce que j'ai produit à cause de [ou grâce à] l'agressivité à mon égard,
Les hommes, appartiennent aux aveugles qui sont derrière moi, alors que [?]*³¹

Les égyptologues utilisent fréquemment ce passage pour appuyer la thèse des hommes issus des larmes de colère³². Cependant, en ayant en tête l'esprit de ce texte, c'est-à-dire l'initiation du processus cosmogonique avec la formation d'Atoum qui converge vers la première multiplication, la notion d'agressivité pourrait, peut-être, être interprétée autrement. Ne pourrait-on pas, en effet, la considérer de par son opposition à la passivité, à l'inertie de l'état initial ?




Enfin, c'est de façon similaire qu'E. Hornung interprète un passage des Textes des Pyramides où l'état de préexistence est décrit comme le moment où le conflit n'est pas encore venu à l'existence³³. Dans cette façon de concevoir le non-existant, l'égyptologue discerne deux niveaux d'interprétation : « *This is a specific allusion to the conflict of Horus and Seth, that is, to the figures and situations of myth, but at the same time it is far more generally a negation of all positive struggle, as can be seen from the affirmative description of this state of being « weary » or « inert » : there is nothing that could move or begin to struggle - there is total repose.* »³⁴ Nous estimons possible que dans le TS 714, l'idée d'agressivité³⁵ veuille renvoyer à l'activité, au dynamisme caractéristique de la phase de création.

³¹ CT VI, 344f-h [TS 714]

³² Notamment E. Hornung, *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1996 (1971), p.150 et S. Bickel, *Op.cit.*, p.94.

³³ *Pyr.* § 1463d, cité par E. Hornung, *Op.cit.*, p.176.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Notons d'ailleurs que la préposition *m*  qui est utilisée ici pour introduire la notion d'agressivité  ne sert pas nécessairement à introduire des causes négatives. On peut notamment la traduire par « grâce à », « au moyen de », etc. En fait, la préposition qui est normalement utilisée en de telles occasions est plutôt le *n*,  « à cause de ».

4.3 De l'importance de l'eau dans la création : Fertilité, purification et renouvellement

Nous avons vu, jusqu'à présent, le Nouou comme une matière immobile qui préexistait au monde créé et qui s'était transformée en une entité active et définie, Atoum, qui avait donné lieu au premier élan créateur. Cette idée d'une masse aqueuse comme matière primordiale n'est pas unique à l'Égypte. Par exemple, l'une des traditions mésopotamiennes veut qu'à l'origine il y ait eu non pas une mais deux masses primordiales liquides précédant la création, Tiamat, l'eau salé, et Apsû, l'eau douce³⁶. Ce qui est davantage spécifique à l'Égypte toutefois, c'est le potentiel régénérateur et vivifiant du Nouou et de l'eau en général dans le monde créé³⁷.

4.3.1 Nouou et le monde créé

Le moment où Atoum émerge du Nouou ne signifie pas pour autant la fin définitive de cette matière primordiale. En effet, une partie d'elle demeure inchangée et les Égyptiens s'imaginaient que le monde clos dans lequel le mouvement incessant de la vie se déroulait était tel une bulle d'air et de lumière flottant dans cet océan inerte, obscur et illimité³⁸. Cette infinie masse d'eau se trouvait ainsi en-dessous de la terre mais également au-dessus du ciel, ce dernier étant pensé comme une voûte qui empêchait les eaux du Nouou de pénétrer à l'intérieur du monde créé. Un passage des Textes des Sarcophages dit de cette voûte qu'elle est :

³⁶ J. Bottéro, *La plus vieille religion. En Mésopotamie*, Paris, Gallimard, 2004, p.157-158.


³⁷ S. Bickel, « Creative and Destructive waters » dans *L'Acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International conference for young Egyptologists*, Amenta, A., et al. (éd.), Roma, L'Erma di Bretschneider, 2005, p.191

³⁸ J.P. Allen, *Op.cit.*, p.4.



$dsr(w) < p.t > r t3 nw.w$

[...] Celle (litt. : celui) qui sépare le ciel de la terre et du Nouou.³⁹

Remarquons que le terme Nouou est justement doté du déterminatif de la voûte céleste ; celle-ci apparaissait, finalement, comme la seule et unique limite dans l'univers du Nouou qui était, en définitive, infini. Cette voûte, cependant, n'était pas complètement étanche et il était possible d'y pénétrer, c'est ainsi que, quotidiennement, la barque de Rê pouvait y voyager. D'ailleurs, pendant son périple nocturne, le soleil, traversant la Douat, voguait dans ces eaux⁴⁰. Cette plongée solaire dans l'océan primordial permettait à l'astre de renouer, quotidiennement, avec la pureté originelle : « *It purifies and vivifies, and the sun's re-emergence from the Nun at dawn is a rebirth in the fullest sense, in which the world momentarily attains again its state of perfection at the time of creation.* »⁴¹ Cette immersion dans le Nouou, ce contact avec l'état de la non-existence, donnait un répit au processus irrévocable du vieillissement et de l'usure⁴², impératif issu du mouvement et du temps propres au monde créé.

Un autre contact cyclique entre le monde créé et l'état de préexistence s'effectuait annuellement, alors que le flot primordial refaisait surface. Il est intéressant de noter que la vallée du Nil présente un nivellement inhabituel. En effet, son profil de nivellement est convexe, si bien que les champs longeant les montagnes

³⁹ CT VI, 3101 [TS 682].

⁴⁰ J.P. Allen, *Op.cit.*, p.5-6.

⁴¹ E. Hornung, *Op.cit.*, p.181.

⁴² E. M. Laborinho, *Loc.cit.*, p.226.

sont à un niveau plus bas que ceux qui sont à proximité du fleuve⁴³. « La conséquence directe de cette topographie particulière est que les champs situés au pied de la montagne étaient les premiers à recevoir l'eau de l'inondation par infiltration. Lors de la première décade de juillet, le niveau de la nappe phréatique de surface commençait à s'élever et l'eau gagnait par infiltration les zones basses, créant de petits bassins irréguliers le long de la frange désertique. »⁴⁴ Ainsi, pour les Égyptiens, la crue se manifestait initialement, non pas par le débordement du fleuve, mais par un épanchement du Noun, c'est-à-dire la nappe phréatique, apparaissant d'abord sur les terres basses puis sur les terres hautes longeant le Nil⁴⁵. Un mythe, attesté à quelques reprises à compter du Nouvel Empire, explique que cet épanchement du Noun était causé par les pieds de quelques divinités dont le créateur Amon. « Lorsque le dieu soulève ses pieds, l'empreinte toute fraîche de ses pas se remplit de l'eau de la nappe aquifère qui affleure presque à la surface du sol à cette époque. Il s'agit d'une expérience familière à tous les paysans de la Haute-Égypte dont la transposition dans l'imaginaire ne doit pas étonner. »⁴⁶ Cette période de l'année cruciale, désignée comme le moment où « la terre est Noun », rendait à nouveau la vallée vigoureuse et fertile⁴⁷. Outre cette apparition annuelle, les eaux primordiales apparaissaient également de manière sporadique, il en était ainsi de l'eau qui émanait du sol lors du creusement d'une fondation quelconque⁴⁸.

⁴³ M. Gabolde, « L'inondation sous les pieds d'Amon », *BIFAO*, 95, 1995, p.245.

⁴⁴ *Ibid.*, p.246.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p.245.

⁴⁷ E. Hornung, *Op.cit.*, p.180.

⁴⁸ *Ibid.*

Loin d'être anéanti avec le premier mouvement créateur, le Nouou poursuivait non seulement son existence léthargique aux confins du monde créé, mais le monde créé qui en avait émergé une première fois, continuait, cycliquement, de bénéficier de son essence pure et intemporelle. E. Hornung résume, en ces termes, la nécessité, pour le monde existant, de retourner à l'origine : « *Anything that exists becomes exhausted and needs regeneration, which can be achieved only through the temporary removal and negation of existence; this necessity is the basis of the positive, indeed absolutely essential, significance of what Egyptians call the nonexistent, which is anything but negative.* »⁴⁹

Ainsi, après la création, il semble que le Nouou ne constitue plus une divinité en soi, mais plutôt une substance, une matière latente inépuisable qui revigore pourtant le monde créé. Appartenant seulement au monde d'avant la création, le caractère divin du Nouou passe aux mains d'Atoum qui seul peut, de son élan actif, rendre le divin, multiple. Cet aspect momentané de la divinité du Nouou, explique peut-être ce pourquoi il n'a pas eu de temples, ni de clergé qui lui étaient dévoués⁵⁰. En revanche, le Nouou, en tant que matière, était présent dans plusieurs temples. En effet, on le trouvait sous forme de lacs sacrés symbolisant la masse aqueuse primordiale et son eau était utilisée, entre autres, dans les ablutions rituelles et dans la purification du corps des défunts⁵¹.

4.3.2 Fertilité et purification : du caractère positif de l'eau en Égypte ancienne


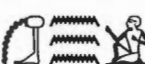
Les qualités fertilisante et purifiante n'étaient pas réservées aux seules manifestations du Nouou dans le monde créé. En effet, de manière générale, l'eau,

⁴⁹ *Ibid.*, p.181-182.

⁵⁰ E.M. Laborinho, *Loc.cit.*, p.227.

⁵¹ *Ibid.*

centrale dans plusieurs sphères de la réalité égyptienne, propageait de la même façon ses vertus bénéfiques.

L'eau jouait un rôle essentiel dans la pratique du culte, elle était notamment le principal moyen de purification; en témoigne la graphie du mot « pur »,  *wꜥb*, un vase d'où coule de l'eau auquel vient s'ajouter le déterminatif des trois vagues. Le fait d'être pur était, ainsi, une condition essentielle pour un prêtre; c'est d'ailleurs de cette façon qu'il était désigné, le prêtre était « le pur », il ne fallait qu'ajouter le déterminatif de l'homme assis au mot *wꜥb*  ⁵². « La pureté rituelle est ce qui est requis du prêtre avant qu'il ne pénètre dans le temple. Cette pureté s'acquiert, entre autres, par des ablutions faites dans le lac sacré ou à l'aide d'une simple aiguière. Ce qui marque donc le passage d'un domaine dans un autre c'est la pureté rituelle qui permet d'approcher le dieu [...] » ⁵³. L'eau a la propriété de laver et de vivifier, exemptant de souillures, elle permet en même temps un contact avec la naissance, avec l'origine ⁵⁴.

L'eau, permettant la fertilité, le renouvellement, la purification, était perçue par les Égyptiens comme éminemment bénéfique, à tel point que l'on taisait son pendant négatif. L'eau, en Égypte, pouvait en réalité être néfaste à bien des égards. Le Nil, par exemple, provoquait un lot important de noyés, si important en fait qu'une conception funéraire spéciale fut développée, afin de garantir l'accès à l'au-delà au défunt dont la dépouille, perdue, ne pouvait bénéficier des rituels appropriés ⁵⁵. La

⁵² M. Franci, *Loc.cit.*, p.367.

⁵³ Y. Koenig, « L'eau et la magie » dans *L'Acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International conference for young Egyptologists*, Amenta, A., et al. (éd.), Roma, L'Erma di Bretschneider, 2005, p.100.

⁵⁴ *Ibid*, p.96.

⁵⁵ S. Bickel, *Loc.cit.*, p192.

crue du Nil assurait la fertilité des terres et la prospérité du pays; si elle était trop haute cependant, elle pouvait également entraîner mort et destructions. Pourtant, les sources officielles ne le déclament nullement, au contraire. « *The unusually high flood which was probably deadly for hundreds was presented in the official language of ideology and decorum as a particular distinction offered by the gods to the king, as a very special gift of the Nile* »⁵⁶. Entre autres exemples, Taharqa commémore une crue extraordinaire pendant sa sixième année de règne, un moment où « la terre était dans le Noun, en inertie »⁵⁷. Les eaux de cette formidable crue auraient monté jusqu'à la hauteur de la ville de Thèbes; ce qui, dans un court passage de l'*Hymne à Hapy* est décrit en termes objectifs comme signe d'une crue des plus dévastatrices, est célébré ici en tant que bénédiction divine⁵⁸.

Aussi, et même par une crue normale, le moment où les eaux se retiraient était suivi par une période où plusieurs maladies se propageaient, période désignée par les Égyptiens comme celle de la « peste annuelle » (*ḥḏt rnpt*). Bien qu'ils fussent parfaitement conscients du lien qui existait entre les eaux stagnantes et la propagation de maladies, les Égyptiens attribuaient ce fléau au désert, l'élément naturel qui s'opposait à l'eau⁵⁹. « *The nevertheless did consider the water responsible for the calamity, but diverted their fears and aggressions against the opposite element: the desert. This reaction might be related to the supreme value attributed to the creative and life-giving element water which could just not be conceived as being destructive.* »⁶⁰

⁵⁶ *Ibid.*, p.195.

⁵⁷ Traduction libre de l'anglais, *Stèle de Taharqa* citée par *Ibid.*

⁵⁸ *Ibid.*, p.194 et p.196.

⁵⁹ *Ibid.*, p.199.

⁶⁰ *Ibid.*, p.200.

Matière à l'origine du monde, l'eau était également centrale dans les pratiques cultuelles et funéraires de même qu'elle jouait un rôle majeur dans la vie de tous les jours⁶¹. « *Through these conceptions the Egyptians culture fixed the evaluation of water high up in its value system. The belief system as a whole and myth in an explicit manner consolidated and enhanced the value system as part of the cultural identity. In the Egyptian culture water was entirely positive.* »⁶²

4.3.3 Fertilité et purification : du caractère vivifiant des larmes

L'eau, c'est la source de toute vie, elle est non seulement l'élément originel, mais ses différentes vertus vivifiantes permettent la pérennité de la vie dans sa mouvance. En tant que dérivé presque pur de l'eau, les Égyptiens ont ainsi attribué aux larmes les propriétés de cette dernière. Nous avons déjà longuement considéré les vertus créatrices des larmes, celles-ci étant à l'origine de diverses réalités, en commençant, bien sûr, par les hommes⁶³. Outre cette capacité proprement cosmogonique, les larmes étaient pourvues, à l'occasion, du potentiel fertilisant et purifiant de l'eau.

Dans cet extrait du TS 711 que nous avons déjà rencontré, sont attribuées aux larmes diverses propriétés aqueuses :

⁶¹ *Ibid.*, p.191.

⁶² *Ibid.* p.196.

⁶³ Voir Chapitre III, « 3.2 La création par les larmes, unique à l'homme ? », p.81 à p.94.

*« Je suis venu afin que je puisse renouveler pour lui ses larmes !
 Je suis Rê qui se pleure lui-même grâce à son œil unique !
 Que soit éteint le feu, grâce à mon œil
 et que les chemins soient rafraichis, grâce à mes larmes !
 Je suis ce (support) de Rê qui élève Rê chaque jour.
 Je me suis lavé, étant sous les larmes. »⁶⁴*

Outre les capacités créatrices des larmes dans l'autogenèse du créateur que nous avons déjà considérées⁶⁵, celles-ci semblent étroitement liées au renouvellement, la première ligne fait d'ailleurs directement le lien entre les deux notions. Les larmes permettent, ici, le retour à un état initial, rafraichissant, par exemple, les chemins après que le feu les a consumé. L'avant-dernière ligne de ce passage fait apparemment allusion au voyage diurne du soleil, ainsi peut-être peut-on voir dans la dernière ligne un rapprochement entre les larmes et le Nouou traversé quotidiennement par la barque solaire, les larmes pourraient donc jouer, ici, le rôle régénérateur de l'océan primordial. Ce rapprochement est incertain, ce qui semble assuré néanmoins ce sont les vertus purifiantes des larmes, celles-ci permettent de rafraichir et de laver.

Aussi, l'idée des larmes fertilisantes est probablement à l'origine de l'une des épithètes de Rê attestée dans la *Litanie du Soleil*, texte du Nouvel Empire, par laquelle le dieu solaire est nommé « Le Pleureur »⁶⁶. En faisant fi du mythe anthropogonique auquel cette épithète pourrait se référer, B. Mathieu estime que l'on peut légitimement penser que ce titre veut suggérer l'idée de l'eau vivifiante issue du dieu solaire « [...] faisant de Rê à la fois le principe divin de la lumière et celui de la fertilité. Interprété de cette façon, le jeu de mots initial permettrait de justifier la place

⁶⁴ CT VI, 342k-q [TS 711], pour la transcription et la translittération voir Chapitre III, p.92.

⁶⁵ *Ibid.*

⁶⁶ B. Mathieu, « Les hommes de larmes. À propos d'un jeu de mots mythique dans les textes de l'ancienne Égypte », dans *Hommages à François Daumas* Vol. II, Montpellier, 1986, p.504.

de Rê comme dieu créateur, père de Chou et de Tefnout, c'est-à-dire dispensateur de l'air lumineux et de l'humidité, essentiels à toute vie. »⁶⁷

Enfin, le rôle du Nil fut fondamental dans le développement de la civilisation égyptienne. Sa crue, déifiée en la divinité Hapy, assurait, comme nous le savons, la prospérité du pays. Or, une légende rapportée par Pausanias, voyageur grec du 2^{ème} siècle de notre ère, raconte que la crue était le fruit des pleurs de la déesse Isis : « Les Égyptiens célèbrent une fête en l'honneur d'Isis lorsque, disent-ils, elle pleure Osiris; le Nil commence alors à monter et beaucoup de gens du pays disent que la crue du fleuve et l'inondation des campagnes sont les larmes d'Isis. »⁶⁸ Bien qu'il n'existe pas de sources attestant l'existence d'une telle légende à l'époque pharaonique⁶⁹, Ph. Derchain pense qu'il ne faut pas nier pour autant son authenticité⁷⁰. L'égyptologue estime que le rapprochement entre les pleurs d'Isis et la crue trouverait d'abord son origine dans le lexique égyptien. En effet, les termes *3gb* se rapportant à l'inondation et *3kb* signifiant « pleurer, être en deuil », qui s'utilise également pour désigner les hommages rendus à Osiris défunt, sont phonétiquement apparentés⁷¹. Ajoutons, finalement, que cette même déesse Isis, accompagnée cette fois de sa sœur Nephthys, peut aussi user de ses lamentations afin de ramener Osiris à la vie et de reconstituer sa personne. Les larmes, toutes féminines qu'elles sont ici, ont aussi des propriétés régénératrices, les deux déesses pouvant « pleurer de façon à réveiller les morts »⁷².

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ *Perieg X 32*, cité dans *Ibid.*

⁶⁹ Contrairement à ce qu'avance D. Bonneau dans *La crue du Nil, divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av. - 641 ap. J.-C.)*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1964, p.255 et p.256. Voir Ph. Derchain, « Les pleurs d'Isis et la crue du Nil », *ChronEg XLV/90*, 1970, p.282 à p.284.

⁷⁰ Ph. Derchain, *Loc.cit.*, p.283.

⁷¹ *Ibid.*, p.283 et p.284.




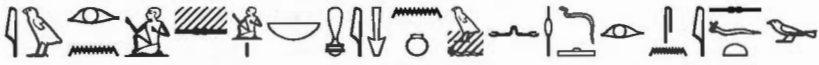



⁷² J. Assmann, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Rocher, 2003, p.218.

Sur plus d'un plan, l'eau avait une importance capitale dans la pensée de l'Égypte ancienne. À l'origine du monde créé, elle permettait également sa régénération. Essentiel dans la pratique du culte, elle lavait et purifiait. L'eau était à ce point un élément fondamental pour le monde créé, que les Égyptiens ne pouvaient considérer son potentiel néfaste. Composées essentiellement d'eau, les larmes divines en avaient bien souvent les propriétés. Comme le Nouou et l'eau en général étaient vivifiants pour la création, les hommes, issus des larmes, le seront tout autant. Terminons ainsi cette excursion dans la pensée anthropogonique de l'Égypte antique, en considérant la place et le rôle de l'homme lors de la quatrième phase du processus créateur.

4.4 Les hommes de larmes : Vivifiant pour la création

Une étude sur la conception anthropogonique ne pourrait être complète si on n'abordait pas la question de la fonction de l'homme dans l'univers, puisque se questionner sur les origines de l'humanité, c'est aussi se questionner sur sa raison d'être. Comme nous avons pu le remarquer, toutefois, l'explication anthropogonique telle qu'elle est présentée dans les Textes des Sarcophages est peu détaillée. L'origine des hommes dans les larmes du créateur ne nous renseigne guère sur la fonction qui lui est dévolue. Il y a bien un texte, cependant, tiré de notre corpus, qui n'est pas de nature cosmogonique, mais qui permet néanmoins de cerner la place de l'homme dans la création de même que le rôle qu'il assume. Surtout cité pour les égyptologues pour son passage concernant la théodicée⁷³, ce texte, que voici, est fréquemment désigné comme le Monologue du dieu créateur :

⁷³ Bien que ce soit la lecture religieuse voire « philosophique » du TS 1130 qui nous préoccupe ici, il faut être conscient que ce texte a une valeur fondamentalement politique. Ainsi, le créateur peut ici être considéré comme une personnification du roi. Ce faisant, cette apparente théodicée où le créateur nie sa responsabilité quant à la présence du mal dans le monde doit, suivant une deuxième lecture, aussi être comprise comme un rejet de la responsabilité du désordre survenu lors de la Première Période intermédiaire sur les gouvernés, et non sur les gouvernants. Suite à une suggestion de B. Mathieu et


iw ir-n=i sp 4 nfr.w m-hnw <s>bh.t 3h.t

iw ir-n=i <4> t3.w ssn s nb m-h3w=f sp im pw

iw ir-n=i 3gb <w>r shm hwrw m3 wr sp im pw

iw ir-n=i s nb m3 snw=f n wd(=i) ir=sn isf.t

i<n> ib.w=sn hd(w.w) dd(w).t-n=i sp im pw

iw ir-n=i tm ib.w=sn r smh.t imn.t

n-mrw.t ir.t htp.w-ntr n(y) ntr.w sp3.wt sp im pw

*« J'ai réalisé 4 bonnes actions à l'intérieur du porche de l'horizon :
 J'ai fait les 4 vents (afin que) chacun pût respirer (comme son prochain) dans son
 environnement : c'est l'une des actions !
 J'ai fait le Flot vénérable (afin que) le petit comme le grand pût en disposer : c'est
 l'une des actions !
 J'ai fait tous les hommes égaux, je ne leur ai pas ordonné d'engendrer le désordre
 C'est leur volonté qui a perverti ce que j'avais dit, c'est l'une des actions !
 J'ai fait que leur volonté s'abstint d'oublier l'Occident afin qu'ils présentent les
 offrandes divines aux dieux des nomes, c'est l'une des actions ! »⁷⁴*

notamment dans D. Lorton, « God's Beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, the Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aton », SAK, Bd. 20, 1993, p.126 et p.137 à p.139.

⁷⁴ CT VII, 462d-464f [TS 1130], notre traduction tient compte de certaines modifications proposées par B. Mathieu.

4.4.1 Un monde créé à l'intention des hommes

Dans ce monologue, Atoum rappelle les bonnes actions qu'il a faites à l'intention des hommes, ce sont les quatre acquis les plus importants pour le monde créé⁷⁵. Ces réalisations ont été effectuées, par Atoum, après la création des hommes, mais depuis « le porche de l'horizon », c'est-à-dire avant que le dieu solaire n'entame sa course et ne soit manifeste pour le monde créé⁷⁶.

Les deux premières actions du créateur permettent l'assouvissement de besoins fondamentaux à l'homme. D'une part, Atoum s'est assuré que tous puissent bénéficier, pendant la durée de son existence, du souffle de vie. D'autre part, il permet que tous, les faibles comme les puissants, jouissent du grand flot, c'est-à-dire de la fécondité apportée par la crue du Nil qui assure à tout un chacun les principaux moyens de subsistance⁷⁷.

La troisième action concerne, cette fois, la sphère sociale, c'est ainsi que les hommes ont été créés égaux. Les différences sociales ne sont pas ici réfutées, l'action précédente du dieu créateur fait d'ailleurs état des pauvres et des nantis, il est donc clair que les inégalités sociales font partie de l'ordre des choses⁷⁸. Comme en témoignent les deux premières actions, il s'agit davantage de l'égalité des opportunités. Atoum précise également qu'il n'est pas à l'origine du mal dans le monde : « *If we take the Tendenz of CT 1130 to be a statement of theodicy, then we must see the text as articulating the view that, since every person was created with*

⁷⁵ E. Hornung, *Op.cit.*, p.198.

⁷⁶ *Ibid.*, note 3, p.198.

⁷⁷ D. Lorton, « God's Beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, the Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aton », *Loc.cit.*, p.135.

⁷⁸ *Ibid.*, p.138.

access to air to breathe and food to eat, there can be no sufficient motive for anyone to do evil: evil is identified as stemming simply from perverse human will. »⁷⁹ Les hommes, disposant d'une volonté, d'une conscience, d'un certain libre-arbitre en somme, sont ainsi responsables de leurs actions, qu'elles soient bonnes ou mauvaises.

Finalement, la dernière réalisation établit les fondements de la pratique du culte, régissant les rapports entre le monde des vivants avec le monde des morts et des dieux. Ici, l'expression « ne pas oublier l'Occident » est la contrepartie négative de l'expression idiomatique « se souvenir de l'Occident », lieu qui désigne traditionnellement la nécropole et, dans un sens plus large, le territoire sacré par excellence voire, par métonymie, la religion elle-même⁸⁰. Se souvenir de l'Occident, c'est être conscient du jugement qui conditionne la survie de l'homme qui est, entre autres, garantie par l'échange rituel avec les dieux⁸¹. L'expression désigne ainsi la pratique du culte qui passe par l'accomplissement de divers rites locaux et dont B. Mathieu propose de traduire par « être pieux »⁸².

Ainsi, de par ses quatre actions, le créateur laisse un monde essentiellement bénéfique à l'intention des hommes. D'ailleurs, cette attention philanthrope est présentée de façon similaire dans un autre texte, le célèbre *Enseignement pour Mérykarê* qui, selon P. Vernus, aurait pu être rédigé pendant la seconde moitié de la X^e dynastie, soit pendant la Première Période intermédiaire⁸³. C'est à la fin de cet

⁷⁹ *Ibid.*

⁸⁰ B. Mathieu, « Se souvenir de l'Occident : une expression de la piété religieuse au Moyen Empire », *RdE*, 42, 1991, p.263.

⁸¹ S. Bickel, *Op.cit.*, p.214.

⁸² B. Mathieu, « Se souvenir de l'Occident : une expression de la piété religieuse au Moyen Empire », *Loc.cit.*, p.263.

⁸³ P. Vernus (trad. et comm.), « Enseignement de Mérikarê » dans *Sagesse de l'Égypte pharaonique*, 2^e édition révisée et augmentée, Paris, Actes Sud, 2010, p.179 à p.181. La date de rédaction de cet

enseignement, qui est en quelque sorte un traité de la monarchie, que l'on retrouve l'Hymne au créateur, ce dernier marquant, toujours selon P. Vernus, l'acmé de l'œuvre⁸⁴ :

*Les hommes, le troupeau du dieu sont (fondamentalement) bien pourvus.
C'est à leur intention qu'il a créé ciel et terre
Après avoir repoussé l'avidité de l'eau.
C'est dans l'intention que vivent leurs narines qu'il a fait le souffle,
(Car) ce sont ses répliques, issues de ses chairs.
C'est à leur intention qu'il se lève dans le ciel.
S'il a fait pour eux les végétaux, le bétail, les oiseaux, les poissons, c'est pour les
nourrir [...] En s'étant ménagé une cabine en retrait d'eux.
Quand ils pleurent, il ne cesse d'être à l'écoute,
De même qu'il a fait pour eux un souverain grâce au parfum [...]*⁸⁵

Nous retrouvons, dans cet extrait, des thèmes apparentés aux quatre actions du dieu créateur telles qu'elles étaient énumérées dans le TS 1130⁸⁶. Le monde et ses composants ont été créés expressément pour le bien-être de l'homme. Qui plus est, le dieu reste à l'écoute de ses créatures et assure la cohésion du monde des hommes, indirectement, par le biais du pharaon. Ainsi, parce que les hommes « [...] sont issus

enseignement est toutefois sujette à débat. Certains estiment que le document aurait pu être rédigé au cours de la XII^e dynastie, notamment D. Lorton, « God's Beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, the Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aton », *Loc.cit.*, p.144. S. Bickel, quant à elle, pense que l'œuvre daterait plutôt du début du Nouvel Empire, voyant dans ce passage une sollicitude du créateur à l'égard de sa création qui est sans parallèle au Moyen Empire, S. Bickel, *Op.cit.*, p.219. P. Vernus ne croit pas que ce texte exprime une nouvelle conception de la relation du démiurge à sa création. Dans cet hymne au dieu créateur, « il n'y a rien de plus que l'affirmation de l'intérêt du créateur pour sa création, qui demeure sujette à ses interventions, idée dominante, par exemple, dans l'*Enseignement de Ptahhotep*. [...] Ce qui fait la spécificité du Nouvel Empire, c'est le développement des relations de personne à personne entre l'individu et la divinité. De cela, l'*Enseignement pour Mérykarê* n'en souffle mot, bien évidemment. », P.Vernus, « La grande mutation idéologique du Nouvel Empire : Une nouvelle théorie du pouvoir politique. Du démiurge face à sa création », *BSEG*, Genève, Vol.19, 1995, n.16, p.71.

⁸⁴ *Ibid.*, p.181.

⁸⁵ *Enseignement pour Mérikarê* (P131), traduit dans *Ibid.*

⁸⁶ Pour une comparaison approfondie des deux textes, voir « God's Beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, the Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aton », *Loc.cit.*

de sa chair, et façonnés à son image, [le créateur] leur donne la première place dans le monde d'ici-bas et veille à leur assurer des conditions d'existence, en ayant créé le pharaon pour leur sauvegarde collective et la magie pour leur sauvegarde individuelle. »⁸⁷

Dans les deux textes, le créateur a ainsi une attitude foncièrement anthropocentrique. Ce monde, celui d'ici-bas s'entend, a donc été créé pour le bénéfice des hommes et il semble, encore une fois, que cette vision soit irréconciliable avec l'idée des hommes de tristesse. En effet, si les hommes sont le produit de l'affliction du créateur, produit accidentel de surcroît, pourquoi le créateur aurait-il de bonnes intentions à leur égard ?

4.4.2 La pratique du culte et le principe de la réciprocité

Le soin du créateur pour les hommes qu'il a créés témoigne, ainsi, de la place importante que ces derniers occupent dans le monde d'ici-bas. Rappelons, par ailleurs, que les hommes faisaient partie des rares créatures à être issues directement des chairs d'Atoum. Les hommes en tant qu'espèce étaient, avec les dieux primordiaux et les dieux en général, les seuls à avoir eu ce privilège. Comme l'affirme S. Bickel, « les textes montrent clairement que tous ces éléments n'ont pas été inventés par le créateur dans le simple but de les faire exister. Les créatures qui ont le privilège d'être issues du dieu autogène sont investies d'une fonction essentielle pour la continuité du monde. »⁸⁸

Ce rôle fondamental dévolu aux hommes est révélé dans la dernière action que le créateur a faite à leur intention dans son monologue. La fonction essentielle de

⁸⁷ P. Vernus, *Loc.cit.*, p.71.

⁸⁸ S. Bickel, *Op.cit.*, p.113.

l'homme consiste ainsi à ce qu'il participe au culte, en préservant le souvenir des défunts et en faisant des offrandes aux dieux. Nous pourrions être tentés de rapprocher cette fonction de l'homme égyptien à celle de l'homme mésopotamien. Ce dernier n'avait-il pas été créé pour combler les besoins des dieux justement par l'entremise du culte⁸⁹ ? Les hommes appartenant aux deux civilisations devaient, ultimement, chacun effectuer des offrandes quotidiennes. Toutefois, le fondement du culte en Égypte, repose sur le principe de réciprocité, principe tout à fait étranger à la conception mésopotamienne où l'homme n'était que l'instrument des dieux.

Le principe de réciprocité s'avère fondamental dans la pensée égyptienne et il peut être résumé en ces termes qui sont tirés de l'*Enseignement pour Mérikarê* :

*« Le caractère de celui dont le cœur est juste est plus agréable
Que le bœuf de celui qui pratique l'iniquité
Agis pour le dieu de sorte qu'il agisse pour toi pareillement »⁹⁰*





Comme le souligne D. Lorton, ce principe de réciprocité implique l'ensemble des activités de chacune des parties, qu'importe la puissance relative de chacun des acteurs ou la quantité matérielle de don effectivement offert; ce principe réside dans le fait que chacun agit entièrement pour l'autre⁹¹.

Le principe de réciprocité est à ce point fondamental qu'il régit déjà la relation qu'entretient Atoum avec les premières créatures qu'il engendre et ce dès ses premiers moments. Ainsi, peut-on lire ceci dans le TS 80 :

⁸⁹ Voir Chapitre III, « 3.4.1 L'homme mésopotamien : Une création utilitaire », p.105 à p.107.

⁹⁰ *Enseignement pour Mérikarê* (P123), traduit par P. Vernus, *Op.cit.*, p.194

⁹¹ D. Lorton, « God's Beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, the Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aton », *Loc.cit.*, note 20, p.130.


 dd nw n tm sn s3.t=k m3.t d n=k s(y) r hnt=k

 nh ib=k n hr(w)=sn r=k

 s3.t=k pw m3.t hnc s3=k sw nh rn=f

 wnm=k m s3.t=k m3.t in s3=k sw ts(w)=f tw

Nouou répondit à Atoum : « Respire ta fille Maât et porte la à ton nez pour que vive ta conscience ! Ils ne seront pas loin de toi !

C'est que ta fille Maât est avec ton fils Chou dont le nom est Vie !

Puisses-tu te nourrir de ta fille Maât et c'est ton fils Chou qui te dressera ! »⁹²

C'est Atoum qui a créé Chou et Tefnout, assimilée ici à Maât, mais ce dernier a besoin d'eux pour se maintenir à l'existence, ce sont eux qui activent son potentiel d'énergie vitale⁹³. Le principe de réciprocité est donc non seulement à la base de la pratique du culte, mais il régit, ultimement, l'ensemble des rapports relationnels; qu'ils concernent le créateur et ses créatures, les dieux et les hommes ou encore les hommes entre eux⁹⁴. Finalement, ce principe régit aussi le rapport entre les défunts et le monde des vivants. Telle est la fonction funéraire de ce dialogue entre Nouou et Atoum comme le conçoit S. Bickel :

⁹² CT II, 35b-h [TS 80], notre traduction tient compte de certaines modifications proposées par B. Mathieu.

⁹³ S. Bickel, *Op.cit.*, p.127.

⁹⁴ *Ibid.*, p.82.

Tout en étant formulé dans un langage théologique et situé dans un contexte cosmogonique, ce passage possède des implications funéraires importantes. À l'instar d'Atoum qui ne peut accéder à la vie que grâce à l'aide de ses enfants, le défunt dépend de ses héritiers pour atteindre à une nouvelle existence dans l'autre monde. Par le rite funéraire, le fils fera (re)vivre le cœur du défunt, celui-ci se nourrira de « respirer » les offrandes que lui présentera sa descendance. Cet échange vital entre générations est une structure importante de la société égyptienne qui trouve ici son reflet dans les conceptions cosmogoniques.⁹⁵

En somme, c'est notamment en participant au culte que l'homme s'intègre au principe de réciprocité et qu'il offre « [...] aux dieux ce que ceux-ci ont créé, afin de leur donner la possibilité de maintenir la création, de recréer. Le monde fonctionne ainsi grâce à un perpétuel mouvement d'échange de l'énergie vitale dans lequel tous les membres se trouvent en entière interdépendance. »⁹⁶ Voyons, en terminant, les raisons pour lesquelles la poursuite de ce mouvement est vital à la pérennité du monde créé.

4.4.3 La réalisation de la maât et la consubstantialité en mouvement

Nous avons vu, au cours de ce chapitre, que la matière primordiale, le Nouou, n'était pas complètement anéantie par l'irruption de l'activité créatrice. Cet océan léthargique était en fait l'univers infini dans lequel flottait le monde actif, il permettait par ailleurs, la régénérescence de ce dernier. Or, cet océan n'avait pas que des vertus vivifiantes pour le monde créé. En effet y résidaient des forces chaotiques, personnifiées le plus souvent, sous la forme d'Apophis, ce serpent qui, quotidiennement, cherchait à faire échouer la barque solaire, faisant cesser du même coup le mouvement créateur. « *This serpent represents the forces of chaos pushed to*

⁹⁵ S. Bickel, « Un hymne à la vie. Essai d'analyse du Chapitre 80 des Textes des Sarcophages », dans *Hommages à Jean Leclant*, vol. 1, IFAO, Le Caire, 1994, p.90.

⁹⁶ *Id.*, *Op.cit.*, p.82-83.

*the periphery of the world, who would like to win back the space taken by the advent of creation. »*⁹⁷

Ainsi, un combat quotidien était-il mené, perpétuellement, contre les forces du non-être, afin que le soleil triomphe des ténèbres et poursuive sa course. Le cosmos égyptien était donc conçu comme un processus en réussite permanente⁹⁸ et cette réussite était assurée par la présence de Maât à la tête de proue de la barque solaire⁹⁹. Cette Maât¹⁰⁰, cependant, ne pouvait être rendue effective que par un effort collectif constant, demandant la collaboration des dieux et des hommes¹⁰¹. Beaucoup plus qu'une simple déesse, la maât était en fait un principe d'ordre et de vérité-justice qui assurait la cohésion des différentes sphères de réalité de l'ensemble du monde créé. La maât demandait à être constamment réalisée. Dans la sphère terrestre, par exemple, son accomplissement passait par l'action, l'écoute mutuelle et l'altruisme, permettant ainsi le maintien du réseau des dépendances mutuelles¹⁰².

⁹⁷ E. M. Laborinho, *Loc.cit.*, p.227.

⁹⁸ J. Assmann, *Maât, L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, La maison de la vie, 2003 (1989), p.105.

⁹⁹ *Ibid*, p.107.

¹⁰⁰ La Maât en tant que principe (politique) a été conceptualisée très tôt dans l'histoire de l'Égypte. C'est sous le règne de Snéfrou (IV^e dynastie) qu'elle fait son apparition dans la titulature royale, alors qu'elle est intégrée dans les conceptions funéraires au début de la V^e dynastie. La Maât a donc été pensée au moment de la toute première souveraineté centrale, apparaissant comme une idée unificatrice; la Maât unissait symboliquement tous les habitants de l'Égypte, elle était le mythe d'État par excellence. Notons que, pendant cette époque, l'idée de Maât était implicite, le roi et elle ne faisant qu'un. Il faudra ainsi attendre la chute de l'Ancien Empire, qui correspond à la disparition de l'autorité centrale, pour que l'on se questionne sur la nature de la Maât. C'est ici la période charnière en ce qui concerne l'élaboration théorique du concept, le moment où apparaissent les discours sur la Maât, alors que dans une période trouble on s'interroge sur un avenir meilleur. Voir notamment *Ibid.*, p.33-34.

¹⁰¹ *Ibid*, p.106.

¹⁰² *Ibid.*, p.55-56.

Concernant le rapport entre les hommes et les dieux, la réalisation de la maât s'effectuait précisément par la pratique du culte. « [...] L'humanité, par l'entremise du pharaon, aide les divinités à assurer leur fonction dans l'équilibre cosmique grâce aux cultes qu'elle leur rend et aux rites qu'ils impliquent. Corrélativement, ces divinités préservent le monde dans son état originel, c'est-à-dire celui qui fut instauré de manière que l'humanité pût y vivre et prospérer. »¹⁰³ La réalisation de la maât dans toutes les sphères de la réalité vise en dernière instance à en faire l'offrande ultime au dieu solaire puisque, comme nous l'avons considéré plus haut, ce dernier se nourrit de la maât¹⁰⁴ :

C'est ainsi que le cercle se clôt et le monde continue d'exister, un monde que les dieux et les hommes collaborent à maintenir en marche, formant ainsi une communauté de participation et de collaboration, une communauté de l'agir l'un pour l'autre et de l'écouter l'un l'autre. Et c'est cette communauté qui compte, cette solidarité universelle qu'il faut maintenir par un effort incessant de communication [...]¹⁰⁵

Les Égyptiens avaient donc imaginé un monde qui avait été créé à partir de l'indifférent, jamais complètement aboli, faisant pression à la périphérie du monde créé, cet indifférent le menaçait continuellement de retourner derechef à l'indistinction originelle¹⁰⁶. Retourner à l'état précédant la création signifiait retourner à un état de complète léthargie. Et, en définitive, la seule manière d'éviter ce retour à l'immobilité originelle, c'est précisément en maintenant d'arrache-pied et continuellement, le mouvement propre au monde créé. « [...] *Fixity is appropriate only to the nonexistent. Anything that exists is always on the move.* »¹⁰⁷ C'est en

¹⁰³ P. Vernus, *Affaires et Scandales sous les Ramsès. La Crise des Valeurs dans l'Égypte du Nouvel Empire*, Paris, Pygmalion, 2009 (1993), p.164.

¹⁰⁴ J. Assmann, *Op.cit.*, p.108-109.

¹⁰⁵ *Ibid.*, p.112.

¹⁰⁶ P. Vernus, *Affaires et Scandales sous les Ramsès. La Crise des Valeurs dans l'Égypte du Nouvel Empire*, *Op.cit.*, p.164

¹⁰⁷ E. Hornung, *Op.cit.*, p.183.

réalisant la maât que les hommes et les dieux assuraient la continuité du mouvement. Ainsi, la consubstantialité qui unissait les premières créatures entre elles, le dieu créateur, les dieux et les hommes, se poursuivait pendant la quatrième phase du processus créateur. En effet, la réalisation de la maât, définie comme « principe actif de cohésion entre les différents éléments du monde »¹⁰⁸ se révèle être la consubstantialité initiale qui, dans le monde créé, se manifeste dans un perpétuel mouvement.

Les êtres issus directement d'Atoum, les hommes et les dieux, se voient donc confier une mission essentielle pour le monde créé, ils doivent, par un effort de tout instant préserver la dynamique cosmique qui fait de ce monde, un monde différencié. Nous estimons que cette fonction dévolue aux hommes permet d'écarter définitivement la thèse des hommes de tristesse. D'ailleurs, c'est à la toute fin du Monologue du dieu créateur qu'Atoum affirme qu'il a fait les hommes de ses larmes et les dieux, de sa sueur. Cette mention suit immédiatement la quatrième action faite à l'intention des hommes, à savoir l'instauration de la pratique du culte. Sachant maintenant toute l'importance de cette pratique, pour les dieux eux-mêmes et de façon générale, pour l'ensemble du monde créé, il devient manifeste que le rapport entre les deux entités n'en est pas un d'opposition : « *Since this relationship between humans and deities is an obviously correct one, the account of their origin, which is most plausibly seen as explaining the relationship, must be viewed as having a correspondingly positive implication.* »¹⁰⁹

¹⁰⁸ P. Vernus, *Affaires et Scandales sous les Ramsès. La Crise des Valeurs dans l'Égypte du Nouvel Empire*, *Op.cit.*, p.164.

¹⁰⁹ D. Lorton, « God's Beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, the Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aton », *Loc.cit.*, note 14, p.129.

4.5 Conclusion préliminaire: Des hommes en consubstantialité avec le Nouou, vivifiant pour le monde créé

Au cours du présent chapitre, nous avons parcouru les quatre phases du processus créateur pour nous apercevoir que le tableau cosmogonique présentait un tout cohérent. À l'origine, il n'y avait que le Nouou, cet océan initial complètement inerte. Un jour, un premier mouvement survint et l'inertie se transforma en énergie dynamique, sous la forme du créateur Atoum. Dans un univers désormais défini, l'élan dynamique de ce dernier provoqua la multiplication de l'essence divine, initialement unique. De même que le dieu créateur étant en osmose avec la matière originelle, les créatures issues directement de lui étaient, quant à elles, liées consubstantiellement à ce dernier. Les trois premières phases du processus créateur consistaient ainsi en le déploiement de la matière originelle, d'abord inerte, elle se dynamisa, pour se multiplier par la suite.

L'état originel n'était pas entièrement anéanti par l'irruption du premier mouvement et l'inertie constituait l'univers infini dans lequel flottait le monde multiple et défini. Cet océan intemporel faisait bénéficier le monde existant de sa pureté originelle. Aussi, l'eau et ses dérivés possédaient-ils les mêmes qualités revitalisantes. L'excursus sur l'eau dans la civilisation égyptienne nous a par ailleurs permis de constater à quel point cette dernière était fondamentale dans la perpétuation du mouvement de la vie. Aussi, les créatures produites par les humeurs d'Atoum, matière aqueuse primordiale transformée, avaient-elles un rôle similaire à celui de l'eau dans le monde créé.

Si le monde créé bénéficiait des vertus de la non-existence, il fallait néanmoins s'assurer que le mouvement créateur se poursuive inlassablement afin d'éviter de s'y confondre à nouveau. Le monde créé était cette bulle différenciée en mouvement dans l'immensité inerte et infinie et ce sont les créatures issues du corps

d'Atoum, les dieux et les hommes, qui agissaient de concert afin qu'elle ne s'y dissolve. C'est pour qu'ils puissent mener à bien cette tâche fondamentale que le créateur s'était assuré que les hommes soient bien pourvus. Et tout comme l'eau, les hommes pouvaient dès lors être vivifiants pour la création.

En terminant, S. Bickel affirme ceci à propos de l'origine des hommes dans les larmes de tristesse du créateur : « La conviction que les hommes sont issus des pleurs affligés de l'unique et la conscience de la langueur de la condition humaine n'ont pas marqué la civilisation égyptienne d'un sentiment de péché et de chute et n'ont jamais empêché les anciens d'avoir une attitude positive et affirmative face à la vie. »¹¹⁰ C'est, pensons-nous, qu'à l'origine, une telle conviction n'existe pas. La conviction qui semble plutôt prévaloir, c'est celle que l'homme, issu directement du dieu créateur, participant activement au mouvement créateur en agissant conformément à la maât et en pratiquant le culte, est un rouage, peut-être pas unique, mais essentiel au maintien du monde créé.

¹¹⁰ S. Bickel, *Op.cit.*, p.200.

CONCLUSION

Depuis toujours, l'homme s'interroge sur son origine. C'est dans les Textes des Sarcophages du Moyen Empire égyptien, cet immense corpus de textes funéraires dont la rédaction s'étale sur plus de cinq siècles, que l'on trouve l'une des plus anciennes réponses à ce sempiternel questionnement. Pour les Égyptiens, l'homme (*rm.t*) est né dans les larmes (*rmw.t*) du dieu créateur Atoum. L'origine première du lien entre les hommes et les larmes en était ainsi une de style. Le rapprochement entre « larme » et « homme » a été, en effet, initié par une forte proximité phonologique entre les deux termes. Ce rapport entraîna, *de facto*, un lien tangible entre les deux réalités. C'est que dans la pensée égyptienne, s'il y avait une proximité phonétique entre deux substantifs, c'est qu'elle témoignait d'un lien réel entre les deux entités, le mot et la chose n'étant, en fin de compte, qu'une seule et même réalité. C'est ainsi que les Égyptiens avaient imaginé que les hommes étaient issus des larmes du dieu créateur.

Sur l'origine des hommes de larmes dans un calembour, les égyptologues étaient d'accord. Néanmoins, à partir des années 1970, moment où une réflexion plus poussée sur la pensée religieuse égyptienne s'amorce avec en tête l'ouvrage phare d'E. Hornung *Der Eine und die Vielen - altägyptische Götterwelt*, c'est sur la signification véhiculée par ce jeu de mots anthropogonique que les égyptologues se divisèrent. Pour certains, les larmes du créateur étaient produites par la tristesse ou la colère et cette affliction était transmise à l'entité ainsi créée. Pour d'autres, les larmes ne semblaient pas contenir de charge émotive particulière, à tout le moins, elles ne résultaient pas en une création affligeante. C'est au sein de ce débat que nous nous sommes immiscée et que nous avons lancé le questionnement suivant :

Outre la proximité phonologique et en vertu du principe que l'expression verbale d'une chose participe à la réalité de celle-ci, comment peut-on interpréter le lien entre les larmes divines et la création des hommes ? En d'autres mots, l'assonance nous renseigne-t-elle seulement sur le mode de création de l'homme ou implique-t-elle un autre niveau de réalité qui renseignerait quant à lui sur la nature humaine ?

Afin de répondre à cette problématique, nous avons exploré l'anthropogonie lacrymale sous divers angles. En premier lieu, dans son contexte cosmogonique et philologique immédiats, en second lieu, en la situant par rapport aux autres modes de création et par rapport aux autres entités créées, pour terminer par la situer dans le tableau cosmogonique global. De ce portrait général, il est apparu un homme issu, avec quelques privilèges, d'une divinité autogène et impassible, comblant de sa multiplicité la solitude initiale de cette dernière. Un homme qui, loin d'être singulier dans son mode de création, était en fait uni, substantiellement, aux créatures engendrées par Atoum. Un homme dont le rôle était aussi vital dans le mouvement créateur que l'était celui des dieux. Considérons de manière plus détaillée, les conclusions auxquelles nous sommes parvenue et, ce faisant, nos principaux apports à l'étude de l'anthropogonie de l'Égypte ancienne.






Afin de saisir la charge émotive des larmes créatrices, nous sommes partie du principe que, pour qu'elles soient de tristesse ou de colère, les larmes doivent être pleurées par un être en proie aux émotions. Bien que certains égyptologues n'aient pas hésité à discerner des larmes chargées d'affliction, le profil émotif d'Atoum lors de ses différents actes créateurs, et en particulier pendant la création des hommes, n'avait, selon nos connaissances, pas encore été abordé. Or, il est apparu que si le dieu créateur possédait une mécanique humaine, il n'avait, par contre, pas ses émotions : il éjaculait, sans extase, il crachait, sans mépris, et il pleurait, sans peine. De notre avis, l'erreur commise par ceux qui considéraient les larmes comme

empreintes de tristesse, c'était d'attribuer une cause aux débordements corporels. Or, comme l'affirme J.P. Allen, la pensée cosmogonique reflète une philosophie plus développementale que causale¹. En usant de métaphores biologiques, les théologiens ne cherchaient pas à expliquer ce qui avait poussé Atoum à produire ses diverses humeurs (la cause), mais bien davantage à montrer comment celles-ci, émanant d'un foyer unique, rendaient possible la multiplicité (le développement).

Dans le but d'écarter définitivement cette charge émotionnelle qu'on est naturellement porté à conférer aux larmes, nous sommes retournée à l'origine du lien unissant les hommes et les larmes, en considérant donc les mots par lesquels cette union était révélée. Outre sa signification intrinsèque, les qualités phonétique et graphique du mot égyptien étaient elles aussi révélatrices de son sens. La relation existant entre les larmes et les hommes découlait d'une phonologie similaire, d'un jeu de mots. Et les égyptologues s'accordaient sur le fait que ce jeu de mots était significatif et révélateur d'une réalité qu'il mettait en exergue. Mais cette réalité révélée n'était pas comprise pareillement par tous. Si tout un chacun y percevait une révélation de l'origine de l'homme, certains y distinguaient aussi la révélation de la condition accablante de l'humanité. Mais cette double signification du calembour ne nous a pas convaincue. En examinant d'autres occurrences de jeu de mots dans un contexte tout à fait semblable, il nous est apparu que le lien d'origine révélé par notre assonance était en soi suffisamment significatif : le dieu Chou (*šw*) provenait du crachat (*iš*), la déesse Tefnout (*tfn*) de l'expectoration (*tfn*) et les hommes (*rm*) des larmes (*rmw.t*).

Si beaucoup d'encre avait coulé concernant le lien phonologique qui unissait les hommes aux larmes et le sens qu'il fallait percevoir dans son recours, nul ne

¹ J.P. Allen, *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven, Yale Egyptological Studies 2, 1988, p.36.

s'était arrêté sur la graphie des mots. C'est ainsi que nous y avons porté notre regard. Et il s'est avéré que la graphie des termes reliés à l'action de pleurer telle qu'elle apparaissait dans les Textes des Sarcophages ne révélait pas, là non plus, de charges émotives manifestes. Les termes n'étaient ni déterminés par l'oiseau de malheur , ni par l'homme mettant la main devant sa bouche , mais bien par l'organe émetteur , , .

Ayant déterminé ce que les hommes de larmes n'étaient pas, il nous restait désormais à voir ce qu'ils étaient. Pour le savoir, nous avons commencé par explorer les autres épisodes mettant en scène la création lacrymale. Rappelons que si D. Lorton et W. Guglielmi avaient, eux aussi, effectué de telles comparaisons, c'était de manière très succincte. Quant aux égyptologues adhérant à la thèse des larmes de tristesse à l'origine des hommes, si certains d'entre eux y faisant également référence, nommément S. Bickel², le rapprochement entre ces diverses créations par les larmes n'avait pas été effectué. Pourtant, il nous est apparu que les créatures engendrées par les pleurs partageaient, dans leur diversité, une fonction commune; elles étaient utiles au maintien de la création. Les poissons de larmes accompagnaient la barque solaire dans son périple journalier; l'oliban sec, la résine de térébinthe, le miel et la cire, produits par les pleurs de différentes divinités, étaient tous utilisés dans la pratique du culte; que dire des dieux, sinon qu'ils étaient indispensables au maintien de la création ? Que dire, finalement, du dieu créateur lui-même sans qui le mouvement créateur ne serait jamais amorcé ? À cette liste s'ajoutent, enfin, les hommes. Telles les autres réalités engendrées par les larmes divines, de provenance divine donc, ils étaient eux aussi, nous le savons maintenant, un indispensable rouage du monde créé.

² S. Bickel, *La cosmogonie égyptienne. Avant le Nouvel Empire*, Fribourg, Orbis Biblicus et Orientalis 134, 1994, p.96, note 63.

Soucieux de connaître la nature des hommes de larmes, nous avons considéré notre mode de création en fonction des autres moyens utilisés par Atoum pour se multiplier. Comme ce fut le cas de plusieurs auteurs avant nous, nous ne pouvions que remarquer que tous ces modes de créations faisaient partie d'un registre similaire : le crachat, la salivation, l'expiration, la sudation, le larmolement étant autant de métaphores biologiques. Si les modes de création utilisés par Atoum pour se multiplier appartenaient à une même catégorie, pourquoi dès lors, leur affubler une signification divergente ? C'est en gardant à l'esprit la proximité de tous ces modes d'engendrement que nous nous sommes focalisée sur deux créatures qui en étaient issues, les hommes et les dieux. Si certains percevaient une opposition dans la création des hommes par les larmes et dans celle des dieux par la sueur, nous y avons plutôt relevé, à l'instar de D. Lorton, des affinités. Les deux entités ne partageaient-elles pas à la fois le lieu et le moment d'origine ? N'étaient-elles pas toutes les deux issues d'un liquide organique provenant du corps du créateur ?

C'est afin de vérifier cette impression de proximité entre les hommes et les dieux que nous avons porté notre regard sur la conception anthropogonique du pays entre les deux fleuves. Et à travers le prisme mésopotamien, c'est une communion originelle entre les hommes et les dieux égyptiens qui s'est peu à peu dévoilée. Alors que d'un côté il y avait un homme, accessoire des dieux, fait d'argile qu'animaient le sang et la chair d'une divinité mineure du panthéon, de l'autre, il y avait un homme qui émanait directement du créateur lui-même, de la même façon qu'en jaillissaient les divines créatures. Si l'homme mésopotamien avait été créé à un moment où les principaux événements cosmogoniques, à savoir la naissance des dieux et la mise en place du monde, avaient eu lieu depuis fort longtemps, la création de l'homme égyptien, quant à elle, précédait l'organisation du monde et coïncidait avec celle des dieux, la devançant à l'occasion. Alors qu'en Mésopotamie le monde des hommes était, dès l'origine, différencié de celui des dieux, cette distanciation spatiale n'était pas une réalité d'origine dans la pensée égyptienne. Au départ, les hommes et les

dieux vivant ensemble formaient une « chose unique » et ce n'est que plus tard qu'ils se sont distingués, l'un évoluant dans le temps *nḥh*, l'autre dans le temps *d.t*. En prenant en considération cette communauté de nature entre les hommes et les dieux qui transparaissait à plusieurs niveaux, nous avons finalement voulu savoir si les deux entités partageaient un rôle similaire. C'est ainsi que nous avons replongé, littéralement, dans les quatre phases du processus créateur.

C'est donc de l'origine que nous sommes repartie, de ce « ça » initial dans son inertie aqueuse, le Nouou. C'est à travers une nouvelle lecture du TS 714 que nous avons vu le processus créateur s'y mettre en branle, lors de la grande occasion de l'émergence d'Atoum. Et il nous est apparu que le Nouou et Atoum ne formaient qu'une seule et même réalité, dans des états opposés : de forme illimitée, l'un était entièrement inerte, de forme délimitée, l'autre était entièrement dynamique. Cette façon de percevoir la relation fusionnelle entre Nouou et Atoum nous a permis de mettre en relief le principe consubstantiel inhérent à la création. À cet effet, nous avons perçu Atoum comme le moment à partir duquel le déploiement de l'essence originelle s'amorçait. Et comme l'avait judicieusement remarqué D. Lorton, ce déploiement était fondamentalement aqueux. Notre apport aura été d'insister sur le fort lien qui unissait le Nouou aux créatures engendrées par les humides sécrétions d'Atoum en soulignant particulièrement la liaison consubstantielle qu'entretenaient les hommes avec le Nouou primordial. Rappelons que les trois premières phases du processus créateur n'étaient pas une division propre aux textes égyptiens et, en ce sens, il n'y avait effectivement pas de coupure nette entre elles : de l'inertie (le Nouou) on passait à la multiplication (l'ensemble du monde créé) par l'irruption d'une force dynamique (Atoum), le tout évoluant à partir et par le biais de l'aquosité essentielle.

C'est le caractère fondamental de l'eau qui se poursuivait dans le monde créé que nous avons, par la suite, observé. Si une partie du Nouou s'était dynamisée et avait entraîné ce déferlement continu du mouvement créateur, l'autre partie conservait, quant à elle, son état primordial. Et tout comme le Nouou initial avait permis l'émergence de la vie, le Nouou périphérique permettait son renouvellement. Aux limites du monde créé, c'est la barque solaire qui venait à sa rencontre, permettant de la sorte la régénérescence quotidienne du soleil; les frontières du monde créé étant perméables, le Nouou venait y pénétrer annuellement, y faisant monter les eaux du Nil et, de façon permanente cette fois, stagnait à proximité des temples. Dans la vision égyptienne, nous nous sommes en fait aperçu que l'élément aqueux en général avait des vertus fertilisante, revigorante et purifiante, éminemment haute dans le système des valeurs égyptiennes, elle ne pouvait être que bénéfique pour le monde créé. Et les larmes, considérées non pas en tant que manifestation d'émotion, mais en tant que substance avaient bien souvent les mêmes vertus. Les larmes du dieu solaire purifiaient et renouvelaient tandis que les larmes d'Isis et de Nephtys pouvaient ramener les morts. Considérant que l'homme avait été produit avec les larmes du créateur, qu'il était en quelque sorte dérivé de l'eau, des eaux primordiales qui plus est, nous nous sommes finalement demandé s'il n'avait pas ses vertus.

Une fois arrivé à la dernière phase du processus cosmogonique, il est apparu que le mouvement créateur, loin d'être terminé, devait en fait être sans cesse maintenu. C'est pour lui permettre de participer activement à ce maintien que le créateur avait laissé, à l'intention des hommes, un monde fondamentalement bien pourvu. Ainsi, les êtres issus directement du créateur, les hommes et les dieux, devaient poursuivre l'élan dynamique qu'il avait enclenché. Cette dynamique consistait en un réseau complexe d'échanges continuels où chacun agissait pour l'autre et c'est dans cette optique que les hommes, soucieux que l'existence se poursuive, participaient au culte et agissaient selon la maât, dans le but ultime que le

mouvement du balancier se fasse sans heurt et que le dieu créateur bénéficie de ce qu'il avait lui-même créé. C'est de la consubstantialité initiale que se réalisait le mouvement réciproque mais, d'un autre côté, c'est elle qui pressait le monde différencié de retourner à cet Un originel où tout était encore indistinct. Maintenir le mouvement à tous les niveaux, c'était le seul moyen de contrer la submersion dans le non-existant.

Ce rôle fondamental de l'homme avait bien sûr été traité par maints égyptologues, néanmoins, le rapport entre l'anthropogonie et la fonction de l'homme n'avait pas été nécessairement mis en évidence. Or, considérant toute la cohérence du tableau cosmogonique égyptien, il nous apparaissait aller de soi que l'interprétation que l'on faisait de l'anthropogonie corresponde à celle que l'on avait de la place et du rôle de l'homme dans la création. Et ce rôle fondamentalement essentiel correspondait à notre vision de l'anthropogonie où l'homme, loin d'être de tristesse, était, justement, une manifestation de la divine essence.

BIBLIOGRAPHIE

Sources primaires

- BARGUET, Paul (traduction et commentaire), *Textes des Sarcophages égyptiens du Moyen Empire, Littérature ancienne du Proche Orient* 12, Paris, Éditions du Cerf, 1986, 725p.
- BARUCQ, André et François DAUMAS (traductions et commentaires), *Hymnes et Prières de l'Égypte ancienne*, Collection Littérature Ancienne du Proche-Orient 10, Paris, Les Éditions du Cerf, 2009 (1980), 562p.
- BOTTÉRO, Jean (traduction et commentaires), *Lorsque les dieux faisaient l'homme. Mythologie mésopotamienne*, Paris, Gallimard, 1993 (1989), 755p
- CARRIER, Claude (traduction et commentaires), *Textes des Sarcophages du Moyen Empire égyptien*, 3 tomes, Monaco, Éditions du Rocher, 2004, 1186p.
- DE BUCK, Adrian, *The Egyptian Coffin Texts*, vol. I à VII, *OIP* 34, 49, 64, 67, 73, 81, 87, Chicago, 1935-1961.
- DERCHAIN, Philippe (traduction et commentaires), *Le papyrus Salt 825, rituel pour la conservation de la vie en Égypte*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1965.
- GUILHOU, Nadine (traduction et commentaires), *La vieillesse des dieux*, Montpellier, Publications de la recherche, Université de Montpellier, 1989, 152p.
- LANGE, H.O., NEUGEBAUER, O, *Papyrus Carlsberg No.1. Ein hieratisch-demotischer Kosmologischer Text*, Copenhagen, 1940, 92p. et 31pl.
- LEITZ, Christian, *Magical and Medical Papyri of the New Kingdom*, *HPBM* 7, Londres, British Museum Press for the Trustees of the British Museum, 1999, 109p.
- MAYSTRE, Charles, « Le Livre de la vache du ciel dans les tombeaux de la Vallée des rois », *BIFAO* 40, 1941, p.53 à p.115.

NELSON, H.H., *Spell for Making Incense to Mut*, Episode 57, K17, fig. 40, « Certain Reliefs at Karnak and Medinet Habu and the Ritual of Amenophis I- (Concluded) », *JNES*, Vol. 8, No. 4, Oct. 1949, p.310 à p.345.

QUACK, Joachim F., *Studien zur Lehre für Merikare*, Wiesbaden, O. Harrassowitz, 1992, 200p.

SAUNERON, Serge, *Les fêtes religieuses d'Esna aux derniers siècles du paganisme. Esna V*, Le Caire, IFAO, 1959.

VERNUS, Pascal (traduction et commentaires) « Enseignement de Mérikaré » dans *Sagesse de l'Égypte pharaonique*, 2^e édition révisée et augmentée, Paris, Actes Sud, 2010 (2001), p.135 à p.159.

VOLOKHINE, Youri (traduction et commentaires), « Un récit de la création du monde (extrait du « livre pour abattre Apophis »), septembre 2008, [En ligne], <http://icp.ge.ch/dip/fc/IMG/pdf/PO373Bremner-rhind-1.pdf>, (21 avril 2012).

Ouvrages de référence

ALLEN, James P., *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, New York, Cambridge University Press, 2009, 510p.

BONNAMY, Yvonne et SADEK, Ashraf-Alexandre, *Dictionnaire des hiéroglyphes. Hiéroglyphes/français*, Paris, Actes Sud, 2010, 1000p.

GUILHOU, Nadine et Janice PEYRÉ, *La Mythologie égyptienne*, Paris, Marabout (Hachette), 2005, 463p.

HORNUNG, Erik, *La Grande Histoire de l'égyptologie*, Paris, Éditions du Rocher, 1998 (1993), 252p.

PINCH, Geraldine, *Egyptian Myth: A Very Short Introduction*, Oxford ; New York, Oxford University Press, 2004 (en ligne : <http://lib.myilibrary.com.proxy.bibliotheques.uqam.ca:2048/ProductDetail.aspx> (16 octobre 2012).

-----, *Egyptian Mythology. A Guide to the Gods, Goddesses, and traditions of Ancient Egypt*, Oxford, New York, Oxford University Press, 2002, 255p.

VERNUS, Pascal et Jean YOYOTTE, *Bestiaire des pharaons*, Paris, Perrin, 2005, 809p.

WILKINSON, Richard H., *The Complete Gods and Goddesses of Ancient Egypt*, New York, Thames & Hudson, 2003, 256p.

ZIVIE-COCHE, Christiane et Françoise DUNAND, *Hommes et Dieux en Égypte. 3000 a.C.- 395 p.C.*, Éditions Cybèle, Paris, 2006, 491p.

Monographies spécialisées

ALLEN, James P., *Genesis in Egypt. The Philosophy of Ancient Egyptian Creation Accounts*, New Haven, Yale Egyptological Studies 2, 1988, 114p.

ASSMANN, Jan, *Egyptian Solar Religion in the New Kingdom. Re, Amun and the Crisis of Polytheism*, trad. de l'allemand par Anthony Alcock, London and New York, Kegan Paul International, 1995, 233p.

-----, *Maât, L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, La maison de la vie, 2003 (1989), 173p.

-----, *Mort et au-delà dans l'Égypte ancienne*, Paris, Éditions du Rocher, 2003, 685p.

-----, *The Search for God in Ancient Egypt*, trad. de l'all. par David Lorton, London, Cornelle University Press, 2001 (1984), 275p.

BICKEL, Susanne, *La cosmogonie égyptienne avant le Nouvel Empire*, Fribourg, Orbis Biblicus et Orientalis 134, 1994, 344p.

BICKEL, Susanne et Bernard MATHIEU (éd.), *D'un monde à l'autre. Textes des Pyramides et Textes des Sarcophages*, Le Caire, IFAO, 2004, 311p.

BILOLO, Mubabinge, *Les cosmo-théologies philosophiques de l'Égypte antique, Problématique, Prémisses herméneutiques et Problèmes majeurs*, Kinshasa, Libreville, Munich, Publications universitaires africaines, 1986, 278p.

BONNEAU, Danielle, *La crue du Nil. Divinité égyptienne à travers mille ans d'histoire (332 av.-641 ap. J.-C.)*, Paris, Librairie C. Klincksieck, 1964, 529p.

BOTTÉRO, Jean, *La plus vieille religion du monde. En Mésopotamie*, Paris, Gallimard, 2004, 443p.

DAVID, Arlette, *De l'infériorité à la perturbation. L'oiseau du "mal" et la catégorisation en Égypte ancienne*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2000, 144p.

- FRANKFORT, Henri et al., *Before Philosophy. The intellectual adventure of ancient man. An essay on speculative thought in the Ancient Near East*, Londres, Penguin Books, 1961 (1946), 275p.
- FRENKIAN, Aram M., *L'Orient et les origines de l'idéalisme subjectif dans la pensée européenne, I : La doctrine théologique de Memphis (L'inscription du roi Shabaka)*, Paris, Librairie orientaliste Paul Geuthner, 1946, 167p.
- GAUCHET, Marcel, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, 2010, (1985), 457p.
- HORNUNG, Erik, *Conceptions of God in Ancient Egypt. The One and the Many*, traduit de l'allemand et révisé par John Baines, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1996 (1971), 295p.
- KERÉNYI, Charles, *La religion antique. Ses lignes fondamentales*, trad. de l'allemand par Y. De Lay, Genève, Georg, 1957. 247p.
- LÉVY-BRUHL, *La mentalité primitive*, Paris, PUF, 1960 (1922), 543p.
- MEEKS, Dimitri et Christine FAYARD-MEEKS, *La vie quotidienne des dieux égyptiens*, Paris, Hachette, 1993, 360p.
- MORENZ, Siegfried, *Egyptian Religion*, trad. de l'allemand par Ann E. Keep, Ithaca, New York, Cornell University Press, 1973(1960), 379p.
- POURILLE, Dominique, *Recherches sur le Nou(n) dans l'Égypte de l'Ancien au Nouvel Empire*, thèse de doctorat non publiée (Histoire) sous la direction de Nicolas Grimal, Université Paris, Université Paris IV, 2000, 776p.
- SERVAJEAN, Frédéric, *Djet et Neheh. Une histoire du temps égyptien*, Montpellier, Orientalia Monspeliensia XVII, Centre d'Égyptologie François Daumas, Université Paul Valéry-Montpellier III, 2007, 143p.
- , *Les formule de transformation du Livre des Morts à la lumière d'une théorie de la performativité. XVIIIe-XXe dynastie*, IFAO, 2003, 118p.
- SHAFER, Byron E., (éd), BAINES, John, LESKO, Leonard H. et David P. SILVERMAN (au), *Religion in Ancient Egypt. Gods, myth and personal practice*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1991, 217p.

VERNUS, Pascal, *Affaires et Scandales sous les Ramsès. La Crise des Valeurs dans l'Égypte du Nouvel Empire*, Paris, Pygmalion, 2009 (1993), 274p.

-----, *Chants d'amour de l'Égypte antique*, Paris, Imprimerie nationale, 1992, 220p.

WALLE, Baudoin van de, *L'humour dans la littérature et dans l'art de l'ancienne Égypte*, Leiden, Nederlands Instituut Voor Het Nabije Oosten, 1969, 22p.

Articles, actes de colloque et chapitres d'ouvrage collectif

ABUSCH, Tzvi, « Ghost and God : Some Observations on a Babylonian Understanding of Human Nature », dans A. Baumgarten *et al.* (éd.) *Self, soul, and body in religious experience*, Brill, Leiden et Boston, Brill, 1998, p.363 à p.383.

ALSTER, Ben, « Ilu awilum : we-e i-la, "Gods : Men" versus "Man:God". Punning and the Reversal of Patterns in the Atrahasis Epic » dans T. Abusch (éd.), *Riches Hidden in Secret Places. Ancient Near Eastern Studies in Memory of T. Jacobsen*, Winona Lake, Eisenbrauns, 2002, p.35 à p.41.

AUFRÈRE, Sydney, « La sénescence de Rê. La salive, le serpent, le rire et le bâton dans les textes cosmogoniques et magiques de l'Égypte ancienne », dans *L'ancienneté chez les anciens II : Mythe et Religion*, Montpellier, Université Montpellier, 2003, p.321 à p.339.

BAINES, John, « Egyptian Myth and Discourse: Myth, Gods, and the Early Written and Iconographic Record », *JNES*, vol.50, no.2, avril 1991, p.81 à p.105.

BICKEL, Susanne, « Changes in the Image of the Creation of the Creator God during the Middle and New Kingdoms », *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists*, Leuven, 1998, p.165 à p.172.

-----, « Creative and Destructive waters » dans *L'Acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International conference for young Egyptologists*, AMENTA, A., et al. (éd.), Roma, L'Erma di Bretschneider, 2005, p.191 à p.200.

-----, « Un hymne à la vie. Essai d'analyse du Chapitre 80 des Textes des Sarcophages », dans *Hommages à Jean Leclant*, vol. 1, IFAO, Le Caire, 1994, p.81 à p.82.

- BILOLO, Mubabinge, « Du cœur *h3tj* ou *jb* comme l'unique lieu de création : propos sur la cosmogénèse héliopolitaine », *GöttMisz*, 58, 1982, p.7 à p.14.
- BOTTÉRO, Jean, « La création de l'homme et sa nature dans le poème d'Atrahasis », *Society and Language of the Ancient Near East. Studies in honour of I.M. Diakonoff*, 1982, p.24-32.
- DARNELL, John C., « *The Apotropaic Goddess in the Eye* », *SAK*, 24, 1997, p.35 à p.48.
- DERCHAIN, Philippe, « Les pleurs d'Isis et la crue du Nil », *ChronEg* XLV/90, 1970, p.282 à p.284.
- FRANCI, Massimiliano, « Quelques considérations sur le champ sémantique du déterminatif *mw* » dans *L'Acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International conference for young Egyptologists*, AMENTA, A., et al. (éd.), Roma, L'Erma di Bretschneider, 2005, p.360 à p.370.
- GABOLDE, Marc, « L'inondation sous les pieds d'Amon », *BIFAO* 95, 1995, p.235 à p.258.
- GELLER, Stephen « Some Sound and Word Plays in the First Tablet of the Old Babylonian Atrahasis Epic », *The Frank Talmage Memorial Volume I*, Haifa University Press, 1993, p.63 à p.70.
- GUGLIELMI, Waltraud, « Lachen und Weinen in Ethik, Kult, und Mythos der Ägypter », *CdE*, LV, 1980, vol. 55, n°109-110, p.69 à p.86.
- GUILHOU, Nadine, « Myth of the Heavenly Cow », dans *UCLA. Encyclopedia of Egyptology*, Los Angeles, UCLA, 2010, [En ligne], <http://escholarship.org/uc/item/2vh551hn>, (16 octobre 2012).
- HORNUNG, Erik, « L'Égypte, la philosophie avant les Grecs », *EtudPh*, vol. 2-3, 1987, p.113 à p.125.
- KOENIG, Yvan, « L'eau et la magie » dans *L'Acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International conference for young Egyptologists*, AMENTA, A., et al. (éd.), Roma, L'Erma di Bretschneider, 2005, p.91 à p.106.
- LABORINHO, Eliana M., « Nun, the Primeval Water According to the Coffin Texts », dans *L'Acqua nell'antico Egitto, Proceedings of the First International conference for young Egyptologists*, AMENTA, A., et al. (éd.), Roma, L'Erma di Bretschneider, 2005, p.221 à p.228.

- LECLANT, Jean, « L'abeille et le Miel dans l'Égypte pharaonique », dans R. Chauvin (dir.), *Traité de biologie de l'abeille*, vol.5, Paris, Masson, 1968, p.51 à p.60.
- LORTON, David, « Autofellatio and Ontology. Ancient Egyptian Religion and the Problem of Closure », compte-rendu de conférence tenue à l'Université Virginia Commonwealth le 20 septembre 1996, [en ligne], <http://reocities.com/Athens/academy/1326/ontology.html> (consulté le 23 mai 2012)
- , « God's Beneficent Creation: Coffin Texts Spell 1130, the Instructions for Merikare, and the Great Hymn to the Aton », SAK, Bd. 20 (1993), p.125 à p.155.
- MALAISE, Michel, « Calembours et mythes dans l'Égypte ancienne » dans *Le mythe, son langage et son message. Acte du colloque de Liège et Louvain-La-Neuve*, H.Limet et J. Ries (éd.), Louvain-La-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1983, p.81 à p.96.
- MATHIEU, Bernard, « Les hommes de larmes. À propos d'un jeu de mots mythique dans les textes de l'ancienne Égypte. » dans *Hommages à François Daumas* Vol. II, Montpellier, 1986, p.499 à p.509.
- , « Se souvenir de l'Occident : une expression de la piété religieuse au Moyen Empire », *RdE*, 42, 1991, p.262 à p.263.
- MEEKS, Dimitri, « La hiérarchie des êtres vivants selon la conception égyptienne » dans A. Gasse, F. Servajean et C. Thiers (ed.), *Recueil d'études dédiées à Jean-Claude Grenier III*, Montpellier, Cahier ENim, 2012, p.517 à p.543.
- MENU, Bernadette, « Les cosmogonies de l'Ancienne Égypte », dans Louis Derousseaux (dir.), *La création dans l'Orient ancien. Congrès de l'ACFEB, Lille (1985)*, Paris, Éditions du Cerf, 1987, p.97 à p.120.
- MORAN, William L., « The Creation of Man in Atrahasis I 192-248 », *BASOR*, No. 200, Anniversary Issue in Honor of William F. Albright (Dec., 1970), p.48 à p.56.
- PÉPIN, Jean-François, « Quelques aspects du nouou dans les textes des pyramides et les textes des sarcophages », *Akten des vierten Internationalen Ägyptologen Kongresses*, München, 1985, p.339 à p.345.

- PFOUMA, Oscar, « À propos de l'Abeille égyptienne et des Textes des sarcophages », *CCE (S)*, no. 6, février/mars 2004, p.109 à p.116.
- QUIRKE, Stephen, « Creation stories in Ancient Egypt », dans *Imagining Creation. Conference Proceedings of the Institute of Jewish Studies, University College London*, Markham J. Geller & Mineke Schipper (éd.), Leiden and Boston, Brill, 2008, p.61 à p.86.
- SAUNERON, Serge, YOYOTTE, Jean, « La naissance du Monde selon l'Égypte ancienne » dans ESNOUL, Anne-Marie (et al.), *La Naissance du Monde*, Sources Orientales 1, Paris, 1959, p.19 à p.87.
- SERVAJEAN, Frédéric, « Des poissons, des babouins et des crocodiles » dans RÉGEN Isabelle et Frédéric SERVAJEAN (éd.), *Verba Manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks*, CENiM2, Montpellier, Université Paul Valéry, 2009, p.405 à p.424.
- SPALINGER, Anthony, « The Destruction of Mankind: A transitional Literary Text », *SAK*, 28, 2000, p.257 à p.282.
- TRAUNECKER, Claude, « Chapitre 16. L'anticipation dans la pensée de l'Égypte antique. À propos du texte de la théologie memphite », dans *L'Anticipation. À l'horizon du présent*, Sprimont, Mardaga, 2004, p.253 à p.269.
- TOBIN, Vincent A., « Mytho-Theology in Ancient Egypt », *JARCE*, Vol. 25 (1988), p.169 à p.183.
- VERNUS, Pascal, « La grande mutation idéologique du Nouvel Empire : Une nouvelle théorie du pouvoir politique. Du démiurge face à sa création », *BSEG*, Genève, Vol.19, 1995, p.69 à p.96.
- VERNUS, Pascal, « Les étrangers dans la civilisation pharaonique », 1994, [En ligne], http://www.mom.fr/image_carto/ServiceImage/loret/loret_0990-5952_1994_bul_8/PDF/loret_0990-5952_1994_bul_8_p49-68.pdf, (2 août 2012).
- VOLOKHINE, Youri, « Le dieu Thot et la parole », *RHR*, tome 221, n.2, 2004, p.131 à p.158.
- , « Tristesse rituelle et lamentations funéraires en Égyptien ancienne », *RHR*, vol.2, 2008, [En ligne], <http://rhr.revues.org/6043>, (23 mai 2012)

WALLE, Baudoin van de, « Le sens et la vertu du regard dans la mentalité égyptienne », dans *Mélanges offerts à Jean Vercoutter*, 1985, p.365 à p.374.